خالد زيادة

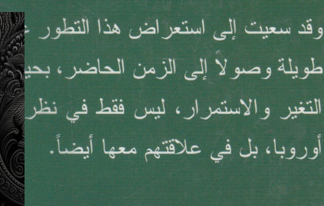
تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا



خالد زيادة

تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا

أردت من هذا الكتاب عند إعدادي له، العودة إلى أصول نظرة المسلمين إلى شعوب أوروبا. وكان يدفعني إلى ذلك أن هذا الموضوع لم يتم تناوله من قبل بشكل شامل. ولعل الصعوبة ترجع إلى غياب أي ترسيمة تسمح بالتعقب المنهجي لنظرة المسلمين إلى أوروبا.





وقد سعيت إلى استعراض هذا التطور
طويلة وصولاً إلى الزمن الحاضر، بحي
التغير والاستمرار، ليس فقط في نظر
أوروبا، بل في علاقتهم معها أيضاً.




ISBN 978-9953-21-454-9

تطور النظرة الاسلامية الى اوروبا

خالد زيادة

تطور النظرة الاسلامية الى اوروبا



THE DEVELOPMENT OF MUSLIM'S
PERSPECTIVE OF EUROPE

By

khaled Ziyadeh

First Published in January 2010

BEIRUT- LEBANON
elrayyes@sodetel.net.lb - www.elrayyesbooks.com

ISBN 9953- 21- 454- 9

الطبعة الأولى: كانون الثاني/ يناير 2010

لشراء النسخة الإلكترونية
www.arabicebook.com

تصميم الغلاف: نادر الشعار

المحتويات

تقديم

هذا الكتاب هو استكمال لمشروع بدأته حين سجلت أطروحتي للدكتوراه في باريس، وكان موضوعها المؤثرات الفرنسية على العثمانيين في القرن الثامن عشر.

وكنتُ أريد من ذلك أن أضيف معطيات غير معروفة في وسط النقاش الدائر آنذاك حول النهضة وأثر أوروبا، فقد كان الشائع أن أول احتكاك مع الأوروبيين قد حدث مع حملة **بونابرت** على مصر قبل سنتين من نهاية القرن الثامن عشر، والواقع أن العثمانيين كانوا قد بدأوا الاتصالات وتلقي التأثيرات الأوروبية في بداية القرن عينه.

وبدافع الحماسة نشرت أطروحتي، وعرضت فيها وقائع لم تكن معروفة للقارىء العربي حتى ذلك الوقت؛ من

تجربة السلطان **أحمد الثالث** في بداية القرن الثامن عشر، الذي فتح الأبواب لدخول المؤثرات الأوروبية إلى استامبول، إلى تجربة السلطان سليم الثالث، التي امتدت حتى السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، والتي أراد من خلالها إقامة نظام مالي وآخر عسكري على غرار الأنظمة المعروفة في أوروبا.

كل ذلك حفزني على متابعة المشروع وتوسيع أفقه، فالانفتاح على أوروبا، كما جرت وقائعه خلال القرن الثامن عشر عبر عن موقف جديد غير مسبوق، وهو الإقرار بتفوق الآخر في مجالات العلوم والعسكرية والفنون. لقد حدث خلال التاريخ أن أخذ المسلمون عن الحضارات الأخرى؛ أو أن الشعوب التي دخلت في الإسلام قد حملت معها علومها وآدابها لتشكل نهضة الثقافة الإسلامية كما عُرفت في القرن الرابع الهجري. وأخذ المسلمون عن اليونان، فشكلت الترجمات بعداً مغنياً للفكر الإسلامي، لكن الاتصال بمعارف الأخرين تقهقر بعد ذلك، والواقع أن الشعوب والأمم التي كانت تقطن قارة أوروبا لم تكن جزءاً من التفاعل الثقافي الذي أظهرته الحضارة الإسلامية في أوج ازدهارها، فلم تكن تلك الشعوب والأمم في العصور الوسطى تملك شيئاً تعطيه للمسلمين، والعلاقات بين المسلمين وبينها قد ساورها الحذر واللامبالاة، فضلاً عن العداء. ومع القرن الثامن عشر وجد المسلمون العثمانيون أن عليهم إعادة النظر في مواقفهم تجاه أوروبا وشعوبها وتقدمها.

أردت من هذا الكتاب، عند إعدادي له، العودة إلى أصول نظرة المسلمين إلى شعوب أوروبا، وكان يدفعني إلى ذلك أن هذا الموضوع لم يتناوله باحث عربي أو مسلم من قبل. علماً بأن النظرة المقابلة، أي الأوروبية تجاه المسلمين، كانت موضوعاً لعدد كبير من الأبحاث التي كتبها أوروبيون وغير أوروبيين. وفي وقت إعدادي للكتاب صدرت مجموعة من الأبحاث التي تصب في ذلك من وجهات نظر متباينة، أبرزها: «أوروبا والإسلام» **لهشام جعيط**، و«جاذبية الإسلام» **لمكسيم رودنسون**، و«الاستشراق» **لإدوار سعيد**. فكان صدورها حافزاً إضافيا على متابعة عملي.

إلا أن دوافعي لإتمام العمل، لا علاقة لها بدخول عالم بحثي شائك، أو تسجيل سبق في هذا المضمار، كنتُ بالإضافة إلى الدوافع المعرفية الصرفة، أظن بأن الأعمال المماثلة يمكن أن تسهم في إزالة سوء الفهم بين العالمين.

□ □ □

إن الأبحاث التي تطرقت إلى نظرة الأوروبيين إلى المسلمين تتبع خطاً بيانياً بات معروفاً؛ من تعقب أول الآراء الغرائبية عن الإسلام والتي ترجع إلى القرن التاسع الميلادي وصولاً إلى الحروب الصليبية، التي قادت بدورها إلى ازدياد الاهتمام بالمسلمين عبر ترجمة القرآن، وتخلي أوروبا تدريجياً عن الحرب المقدسة: الصليبية واعتمادها التبشير.

منذ القرن الثالث عشر الميلادي برزت الأعمال التي تسعى إلى معرفة أكثر موضوعية وأقل تحاملاً. والمراكز التي تنطلق منها هذه النظرة معروفة أيضاً: أنها جامعات أوروبا، وبطبيعة الحال فإن دكاترة اللاهوت والفلسفة، هم الذين اختصوا بصياغة الموقف من الإسلام، من هنا فإن عمل هؤلاء قد انصب على الجانب العقائدي.

وفي مرحلة لاحقة، ومع انحسار نفوذ الكنيسة، وتفتح مجالات عملية وأدبية غير راضخة للعقيدة الكاثوليكية، فإن الاهتمام بعالم الإسلام انتقل تدريجياً إلى أيدي أدباء ومترجمين وضباط مغامرين وجغرافيين، قبل أن ينضوي كل هؤلاء في مؤسسة واسعة الأرجاء والاختصاصات والاهتمامات عُرفت باسم: الاستشراق. وبمعنى آخر فإن الإسلام وعالمه أصبح في عهدة اللغويين والآثاريين والمؤرخين الذين ظهرت نتائج أبحاثهم في مجلات صادرة عن جامعات ومؤسسات متخصصة بالشرق.

ويجد الباحث اليوم فهارس ومصنفات تقدم لنا الجهود التي بذلها المستشرقون بشكل منهجي، بحيث يتمكن الباحث من تعقبها، إن تبعاً لتخصصاتها أو لغاتها.

ومنذ بداية القرن التاسع عشر، ظهرت انتقادات لأعمال المستشرقين وخاض رواد الإصلاحية الإسلامية **الأفغاني وعبده** وسواهما سجالات شهيرة مع مستشرقين معروفين، وكان موقف المسلمين وما زال

يراوح بين الاستفادة من إنتاج المستشرقين من جهة ونقد مواقفهم من جهة أخرى.

وأكثر ما يعبر عن ذلك الترجمات العربية لأعمال كبار الباحثين الأوروبيين عن الإسلام، والتي تذيّل بانتقادات وتصحيحات، وأحياناً كثيرة بحذف مقاطع. ومع ذلك فإن قلة من جمهور القراء تعرف أن أهم المدونات في التاريخ والآداب قد كشفها وحققها مستشرقون.

ترافق ازدهار الاستشراق مع بروز القوى الأوروبية، وقد اتُهم الاستشراق بأنه عبّر عن المركزية الأوروبية، وهذا صحيح من زاوية نظر محددة. وقد انتهى زمن الاستشراق مع نهاية العصر الاستعماري الأوروبي. فشغلت الميدان مراكز الأبحاث التي تنصب على دراسة المسائل الاجتماعية والسياسية الراهنة، أما الدراسات اللغوية والأثرية فتحولت إلى اختصاصات ضيقة غير مثيرة بسبب بطء نتائجها، وضيق تأثيرها في الوقائع والسياسات، ومع ذلك فإن الاستشراق لم يمت وما زالت الصراعات المعاصرة تمده بالحياة.

ويجدر أن لا نهمل حقيقة أن العالم قد شهد في نهاية القرن العشرين ثورة في مجالي المعلومات والاتصالات. ومع أحداث حرب أفغانستان وثورة إيران وحرب الخليج واحتلال العراق، أضحت الوقائع المتعلقة بالإسلام والأحداث في البلدان الإسلامية تحتل حيزاً في وسائل الإعلام التي أفسحت المجال لقليلي العلم ونجوم الشاشات، كان المستشرقون من

الأجيال الماضية علماء يفنون حياتهم في مجالات البحث التي اختاروها، بالرغم من نواقصهم وإدعاءاتهم. وكانت نتائج أعمالهم تصل إلى النخب المتعلمة وتخضع للنقد والنقاش، أما اليوم فإن المعلقين على الأخبار لا يفعلون سوى أنهم يزيدون في سوء الفهم بين عالم الإسلام والغرب.

إذا كان هذا هو المسار التاريخي الذي اتخذته المؤسسات الأوروبية التي اعتنت بالإسلام، فإن شيئاً من هذا القبيل لا نجده في عالم الإسلام. ومع ذلك ثمة ما يشار إليه على سبيل المقارنة؛ فإذا كانت نظرة الأوروبيين إلى الإسلام قد بدأت في إطار مؤسسة الكنيسة الكاثوليكية، لتنتقل في طور آخر إلى أيدي المتخصصين في الإنسانيات والآداب والأنتربولوجية، فإن نظرة المسلمين إلى أوروبا كانت في البدايات من اختصاص الجغرافيين والمؤرخين والأدباء، وقد وصلت في زمننا الراهن إلى أيدي رجال الدين والناطقين باسم الحركات الدينية.

يضاف إلى ذلك أن الموقف من الآخر ومعاداته استخدم كذريعة في النصوص الأوروبية المبكرة: نجد حسرة لدى رجال الدين المسيحيين من تقليد أبناء الكنيسة للعرب والمسلمين وتعلم لغتهم، واليوم نجد الشكوى نفسها من التغريب والإقبال على ثقافة الغرب وعاداته. وعندما حدث الانشقاق بين الكنيسة الكاثوليكية، استخدم لوثر الإسلام ليشن هجوماً على

البابوية التي هي بنظره أشد خطراً على المسيحيين من الإسلام. ويظهر المتشددون الإسلاميون اليوم موقفاً مشابهاً يعتبر الليبراليين والحداثيين أشد خطراً على الإسلام من الغرب نفسه.

عدا هذا وذاك، فإن المقارنة تكشف عن وجه آخر يتعلق بالحشرية المعرفية، إن اهتمام الأوروبيين بالإسلام والمسلمين تاريخاً وعقيدة وآداباً وعلوما.. إلخ، مهما كانت الدوافع والمصالح، عبّر عن حشرية معرفية قادت مئات بل الآلاف من جنسيات أوروبية مختلفة لتكريس حيواتهم بحثاً وتنقيباً في هذا الشرق.

وبالمقابل فإن رواد الإنسانيات في أوج ازدهار الثقافة الإسلامية أبدوا نوعاً من الاهتمام بالشعوب الأخرى، وبغض النظر عن الجغرافيين، الذين سنتحدث عن أعمالهم في فصول الكتاب، فإن المعرفة بالشعوب الأخرى لم تتحول إلى علم. ويقف كتاب **البيروني** عن الهند مثالاً فريداً، وبالرغم من وفرة عدد الجوّالين في أرجاء المعمورة فإن قلة هم الذين سجلوا مشاهداتهم، **فابن فضلان** في رحلته إلى بلاد الروس **وابن بطوطة** الذي بلغ الهند عبّرا عن نوع من الحشرية سرعان ما تلاشت. إن أشد المراحل تعبيراً عن ذلك هي مرحلة الحروب الصليبية، فلا نجد عند المؤرخين المعاصرين لها أي نزوع للتعرف إلى أولئك الصليبيين الذين احتلوا بلاد المسلمين. وكتاب **أسامة**

بن منقذ الشهير لا ينمّ عن أي رغبة في التعرف إلى أصول الفرنجة ـ وما كانوا كلهم فرنجة ـ بل ينم عن ازدراء واحتقار. والحق أن الحروب الصليبية قد أنتجت أدباً جهادياً تمحور حول القدس، رصده قديماً **كراتشوكوفسكي**، الذي استندنا إليه في أجزاء من عملنا في هذا الكتاب، ويظهر الأدب الجهادي عند **ابن الجوزي**، و**ابن تيمية** نزعة انغلاق مباينة لكل حشرية علمية. واليوم فإن النزعة الجهادية المعاصرة تبدي انغلاقاً مشابهاً.

□ □ □

على عكس ما وصفناه أعلاه، ليس ثمة ترسيمة بيانية تسمح للباحث بالتعقب المنهجي لنظرة المسلمين إلى أوروبا أو للآخر غير المسلم داخل أسوار مؤسسة علمية واضحة المعالم، وبغض النظر عن النقاش حول وجود مؤسسة دينية في الإسلام، فإن أعمال الفقهاء المسلمين تنأى نظراً لبنيتها عن الأمثلة العينية وتبقى ذات طبيعة منطقية. إن عمل الفقيه **الشيباني** في كتابه **السير** يبقى فريدا، وقد اعتبره **خدوري** نموذجاً متقدماً وسابقاً لقوانين الحرب، وبالتالي فإن الشيباني لا يعبر في عمله عن أية نوازع عداء أو كراهية في قوانين حربه التجريدية.

ونعثر لدى اللاهوتيين من علماء الإسلام على سجالات مع المسيحيين في نصوص نادرة ومبعثرة، لكن السجال مع المسيحية كان سجالاً مع مسيحيين

يعيشون بين المسلمين في المشرق أو في الغرب الإسلامي. لم ينظر المسلمون إلى المسيحية باعتبارها ديانة شعب أو عدوٌ متربص عند الحدود، على العكس من ذلك فإن اللاهوتيين في الغرب الأوروبي لم يفصلوا بين العقيدة الإسلامية وبين التهديد الذي يمثله الإسلام لأوروبا المسيحية، لقد كشف **مونتغمري واط** كيف أن الإسلام لم يمثل العدو بالنسبة للمسيحية الكاثوليكية فحسب، بل أسهم في تماهي الهوية الأوروبية بالمسيحية، ومن نافل القول أن المسيحية الأوروبية في القرون الوسطى لم تشكل أي بعد من أبعاد تشكل الهوية الإسلامية.

ليس ثمة تكافؤ بين نظرة المسلمين إلى أوروبا، وبين نظرة أوروبا المسيحية إلى الإسلام. لم يحدث أن طابق المسلمون المسيحية مع أوروبا إلا مع العثمانيين، وبمعني أدق: فقد اكتشف العثمانيون هوية أوروبا المسيحية، في زمن يقول عنه **رودنسون** إنه شهد تغليب النظرة الواقعية والمصالح على العداء المطلق، وواقع الأمر أن العثمانيين تحالفوا مع جزء من أوروبا ضد جزء آخر منها.

يبقي أن ينقّب الباحث عن الشذرات والمقاطع التي تتناول شعوب أوروبا وبلدانها في أعمال المؤرخين والجغرافيين وكتب الأدب وكتب الغرائب والعجائب والرحالة على ندرتهم ليجمع مادته المتناثرة في مرحلة لاحقة للحروب الصليبية، وفي عصر المماليك قدم

الموسوعيون مادة منظمة بغض النظر عن قيمتها وجدّتها.

ويجب انتظار القرن السادس عشر لنعثر على مواد معاصرة حول أوروبا نجدها لدى العاملين في جهاز الدولة من الكتاب في الدواوين أو الملحقين بالسلطان، واستمر الأمر على هذا النحو حتى منتصف القرن التاسع عشر، ليس في استنبول فقط بل في مصر وتونس.

في نهايات القرن التاسع عشر أضحت أوروبا مصدر إلهام، وليس فقط للذين تأثروا بأفكارها وعلومها وتقدمها، بل بالنسبة لخصومها الذين وجدوا فيها الخطر الذي يهدد الإسلام، وعلى هذا النحو فإن أوروبا اخترقت الوعي الإسلامي المعاصر وأضحت بعداً من أبعاد هذا الوعي.

حين صدر هذا الكتاب، سجل الناشر على الغلاف الأخير ما يلي:

«هذا الكتاب هو المحاولة الأولى الشاملة.. إنه يعرض الرؤية الإسلامية لأوروبا في الغرب منذ تقارير الجغرافيين الغرب في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين وحتى السنوات الأخيرة».

كان ذلك بالنسبة لي إطراءً كبيراً، وقد كان للكتاب وقع، فمنذ صدوره ظهرت بضعة مؤلفات في المشرق والمغرب اتخذت من نظرة المسلمين إلى أوروبا

موضوعاً لها، وقد اعترف بعض المؤلفين باستفادتهم من هذا الكتاب وتجاهل بعضهم الآخر الأمر. وبالنسبة لي فإنني كنت أرغب دائماً بإعادة نشره، إلّا أن ما أخرني عن ذلك هو ضرورة إجراء تنقيحات ضرورية، واختصار بعض الفصول وحذف بعض المقاطع. وهذه أمور كان يمكن القيام بها في أي وقت، إلا أن ذلك اقترن مع شعوري بأن العلاقات الإسلامية الأوروبية، قد دخلت في تعقيدات إضافية خلال ربع القرن الأخير، لم تكن في الحسبان ولم يكن أحد في مطلع الثمانينيات للقرن العشرين ليحسب أن الأمور ستتخذ المنحى الذي اتخذته على النحو الذي عشناه خلال السنوات الأخيرة.

من هنا فإن التعديلات التي أجريتها على الكتاب بقيت في إطار التنقيح واختصار بعض المقاطع لا غير، وبالإضافة إلى هذا التقديم فإنني أعدت صياغة الخاتمة بحيث تمهد لدراسة أخرى تستكمل هذا الكتاب.

الفصل الأول

النظرة التقليدية إلى أوروبا

- ١ -

كان الغرب الأوروبي، عند تقدم المسلمين في القرنين السابع والثامن كان تحت سيطرة القبائل البربرية (كما توصف هذه القبائل في الأدبيات الأوروبية).

ولم تمثل إمبراطورية **شارلمان** الكارولنجية سوى محاولة أخيرة لتوحيد الغرب؛ وبعد وفاته عام ٨١٤م، لم تستطع إمبراطوريته الاستمرار سوى عقود قليلة، ففي عام ٤٨٣م، كانت قد انقسمت إلى دول منفصلة متعادية[١].

وعلى المستوى الاقتصادي فإن تجارة أوروبا مع العالم الإسلامي كانت تقتصر على الكماليات، وكانت تجارة أوروبا في القرنين التاسع والعاشر ضعيفة النشاط بالنسبة للقرون التالية. كانت إسبانيا الإسلامية تنقل إلى البلدان الأوروبية الكماليات: الأجواخ والفضيات والذهبيات، بالمقابل فإن التجار اليهود في الغالب كانوا

ينقلون الرقيق الصقلبي والفراء عبر البلاد الجرمانية والفرنسية إلى إسبانيا الإسلامية. وفي فترة لاحقة، شكلت صقلية مركز اتصال قوياً بين المسلمين وأوروبا ودور صقلية سيتضخم بعد وقوعها تحت السيطرة النورمندية في القرن الحادي عشر.

ولا بد أن يكون المسلمون قد كونوا فكرة ما عن تلك الشعوب التي حاربوها، البيزنطيون من ناحية وسكان شبه الجزيرة الأيبرية من ناحية أخرى. لكن ليس ثمة ما يشير إلى أن المسلمين قد بذلوا جهوداً لمعرفة هذه الشعوب معرفة جدية[٢]. وكان ينبغي انتظار بدايات القرن التاسع الميلادي، مع تراكم الترجمات السريانية واليونانية واضطراد الزيارات إلى جهات العالم حتى تتبلور صورة العالم بالنسبة للمسلمين ومن ضمنها صورة أوروبا. إن جغرافية **بطليموس** من ناحية والمشاهدات الشخصية للسفراء والأسرى والرحّالة والتجار من ناحية أخرى قد كونت الجغرافيا عند العرب والمسلمين كما نتبينها عند جغرافيي القرن التاسع **أمثال ابن خرداذبة واليعقوبي** وجغرافيي القرن العاشر أمثال **ابن رستة وابن فضلان والمسعودي وابن حوقل والاصطخري.**

وبالنسبة لتأثير **بطليموس** فإننا نلمسه من خلال تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم، وقد استمر نفوذ هذا المفهوم حتى القرن السابع عشر. وحسب هذا التقسيم فإن المعمورة تتوزع على سبعة أقاليم تتراوح تدريجياً بين الحرارة الشديدة والبرودة القصوى. والإقليم الرابع هو أعدلها مناخاً وخلقاً وعمراناً. وبما أن العالم الإسلامي يقع في هذا الإقليم فإن اهتمام الجغرافيين قد انصب على تمييز اعتداله وتبيان حسناته، أما شعوب أوروبا فتتوزع على الأقاليم الخامس والسادس والسابع.

وبما أن الأقاليم تمتد بشكل شبه دائري لتشمل المعمورة انطلاقاً من نقطة، قد تكون هي بغداد عند أغلب الجغرافيين، فإن كل إقليم يضم مناطق قد تكون متباعدة. فالإقليم الرابع يمتد من طنجة إلى بلاد التيبت. والإقليم الخامس يضم أجزاء من الأندلس وليون وغسقونية والبنادقة وخليج القسطنطينية وأرمينية وأجزاء من طبرستان. أما الإقليم السادس فيشتمل على بريطانيا وجزيرة انكلترا - وبقيتها في الإقليم السابع - وفرنسا وروسيا وجزءاً من بلاد الخزر والسركس وصولاً إلى المحيط.

لكننا نعثر على ذكر لتقسيم آخر لم يؤخذ به، يقسم المعمورة إلى أربعة أقسام، وقد ذكره **ابن خرداذبة** وآخرون دون أن يعمل به، يقول: «قسمت الأرض المعمورة على أربعة أقسام: فمنها أورفي وفيها الأندلس والصقالب والروم وفرنجة وطنجة وإلى حد مصر، ولوبية وفيها مصر والقلزم والحبشة والبربر وما والاها... وأثيوفيا وفيها تهامة واليمن والسند والهند والصين. وأسقوتيا وفيها أرمينية وخراسان والترك والخزر»[٣].

وبحسب هذا التعريف، المستمد أيضاً من الجغرافيين اليونانيين، تبدو ملامح قارة أوروبا أشد وضوحاً من غيرها، إلا أن مفهوم الأقاليم قد غلب على صورة العالم.

وبالنسبة للمشاهدات التي قدمها الأسرى والسفراء والتجار فقد أمنت مادة المعلومات التي أعطيت حول بعض المناطق فكرة عامة. فاهتمام الجغرافيين، وكذلك المؤرخين، قد انصب على تفصيل أحوال الإقليم الرابع وعالم الإسلام بشكل خاص، ويقول **المقدسي**، حوالى سنة ألف ميلادية، في مطلع كتابه: «ولم نذكر إلا مملكة الإسلام فحسب ولم نتكلف ممالك الكفار لأننا لم

ندخلها ولم نر فائدة في ذكرها بل قد ذكرنا مواضع المسلمين منها..»[٤]. وما يصرح به **المقدسي** لم يكن قاعدة عند سائر الجغرافيين، فعند بعضهم نلمس جهداً لجمع ما أمكن من مادة حول الأصقاع والمناطق المختلفة في المعمورة، لكن عند تأمل هذه المادة سنجدها ضئيلة إذا ما قيست بما يملكونه من تفاصيل عن بلاد الإسلام.

إن بدايات تشكل صورة أوروبا في الآداب الإسلامية يمكن أن نعيدها إلى ابن **خرداذبة** الذي يعتمد بشأن بعض بلدان أوروبا على رواية أسير لدى البيزنطيين هو **مسلم الجرمي** (حوالى ٨٤٥م) الذي كانت لديه معلومات عن الروم والبرجان والبرغز والصقالبة. ويبدو أنه كان مصدراً أساسياً لمعرفة العرب بالدولة البيزنطية ومادته عن الصقالبة كانت مفصّلة وقد أخذ بها سائر الجغرافيين حتى القرن الثالث عشر في العالم الإسلامي[٥].

أما ما يقدمه **ابن رستة في «الأعلاق النفسية»** (حوالى ٩٠٢م) فإنه يشتمل على معلومات كان مصدرها أسيراً آخر هو **هارون بن يحيي**، ويتحدث **ابن رستة** بشيء من التفصيل عن القسطنطينية وروميه، ويقدم وصفاً لكنيسة آيا صوفيا ووصفاً للكنيسة العظمى في روما. ويذكر: «ومن هذه المدينة (رومية) تركب البحر فتسير ثلاثة أشهر حتى تنتهي إلى بلاد ملك برجان وتسير منها في جبال وعقاب شهراً واحداً حتى تنتهي إلى بلاد فرنجة ومنها تخرج فتسير أربعة أشهر حتى تنتهي إلى مدينة برطينية وهي مدينة كبيرة على ساحل بحر المغرب ويتملك عليها سبعة من الملوك»[٦].

وما يذكره **ابن رستة** نقلاً عن **هارون بن يحيي** سيتناقله الجغرافيون خلال عدة قرون قادمة، كذلك فإن رواية **ابن فضلان**

عن سفارته إلى بلاد الروس والصقالبة ستصبح قاعدة للعديد من الجغرافيين المقبلين. إن صورة الروس حسب **ابن فضلان** تبدو غارقة في الانحطاط والبربرية ولم تتزحزح هذه الصورة حتى نهاية القرن السابع عشر(٧).

وتبدو المعلومات التي يقدمها **المسعودي** حول أوروبا أكمل مادة عرفها المسلمون في منتصف القرن العاشر الميلادي. فهذه المعلومات مستمدة من الجغرافيين والمؤرخين والرحالة السابقين وقد أضاف إليها **المسعودي** معلومات جمعها بنفسه، وهو الكثير الأسفار. كما أنه يعتمد لمعرفة تاريخ اليونان والرومان مصادر يونانية وسريانية.

يستعرض **المسعودي في «مروج الذهب»** تاريخ اليونان القديم قبل الإسكندر وبعده. كما يتحدث عن الروم (الرومان): «غلبت الروم على ملك اليونان لأخبار يطول ذكرها ويتعذر في هذا الكتاب شرحها، فكان أول من ملك الروم **ماسا طوخاس** وهو **جاثيوس الأصغر بن روم بن سماحليق** (...) وقد قيل إن أول من ملك الروم قيصر واسمه **غايوس يوليوس** (...) وكانت مدينة رومية بنيت قبل الروم بأربعمائة سنة»(٨). وينتقل للحديث عن بيزنطة: «ملك قسطنطين بعد أن هلك دقليطانس برومية، وهو يعبد الأوثان، وكان أول ملك انتقل من ملوك الروم من رومية إلى بوزنطيا وهي مدينة القسطنطينية، فبناها وسماها باسمه إلى وقتنا هذا»(٩). وتصبح معرفته أوسع عند ذكره لملوك الروم بعد ظهور الإسلام وحتى تاريخ تأليف الكتاب في منتصف القرن العاشر.

ويتحدث **المسعودي** عن الصقالبة (السلاف)، ويردّهم إلى **ماذاي بن يافث بن نوح**، وإليه ترجع سائر أجناس الصقالبة، وهم أجناس

مختلفة وبينهم حروب ولهم ملوك، ومنهم من ينقاد إلى دين النصرانية على رأي اليعقوبية، ومنهم من لا كتاب له ولا ينقاد إلى شريعة، وهم جاهلية لا يعرفون شيئاً من الشرائع، وهؤلاء أجناس، فمنهم جنس كان الملك فيهم، قديماً في صدر الزمان، وكان ملكهم يدعى **ماجك**، هذا الجنس يدعى **وليتابا**[١٠].

ويذكر من أجناس الصقالبة اصطترانة ونانجين وسربين ومراده وصاصين وخشانين وبرانجابين.. ويقول: «الأول من ملوك الصقالبة ملك الدير، وله مدن واسعة وعمائر كثيرة، وتجار المسلمين يقصدون دار ملكه بأنواع التجارات. ثم يلي هذا الملك من ملوك الصقالبة ملك الأفراغ (براغ) وله معدن وذهب ومدن وعمائر واسعة وجيوش كثيرة وعدد كثير ويحارب الروم والفرنج والبزكرد...»[١١].

ويرى **المسعودي** أن الإفرنجة والصقالبة والنوكبرد والأشبان وياجوج وماجوج والترك والخزر وبرجان واللان والجلالقة وغيرهم ممن حل بالجري ـ أي الشمال ـ هم من ولد **يافث بن نوح**. «والإفرنجة أشد هؤلاء الأجناس بأساً ومنعة، إلا أن الجلالقة أشد من الإفرنجة بأساً وأعظم نكاية. وكلمة الإفرنج متفقة على ملك واحد لا تنازع بينهم في ذلك ولا تحزّب، واسم دار مملكتهم في وقتنا هذا بريزة وهي مدينة عظيمة، ولهم من المدن نحو من خمسين ومائة مدينة غير العمائر والكور»[١٢].

ويذكر أن أول ملوك الإفرنجة هو **قلودية**، وكان مجوسياً فنصرته امرأته وكان اسمها غرطلد. ويستعرض أسماء ملوك فرنسا حتى زمن **قارله بن تقويره ولذريق بن قارله**. ومعلوماته عن الإفرنجة كما يذكر مستمدة من كتاب أهداه غدمار أسقف مدينة خرندة

إلى **الحكم بن عبد الرحمن** صاحب الأندلس[١٣].

أما الجلالقة فهم السكان المجاورون للأندلس، وعاصمة ملكهم سمورة، ويذكر أن الإفرنجة والجلالقة نصاري على دين الملكية. والنوكبرد ومحلهم بالجري، ولهم جزائر كثيرة يجمعهم ملك واحد، وعاصمتهم هي بنبنت ويخترقها نهر سايبط ومن مدنهم باري وطانتو وسردانية وغيرها. ويذكر أن الجلالقة والإفرنجة والصقالبة والنوكبرد وغيرهم من الأمم، «فديارهم متقاربة، والأكثر منهم محاربون لأهل الأندلس»[١٤].

في **«التنبيه والإشراف»** يعود **المسعودي** إلى النظرية التقليدية حول الأقاليم السبعة، إلا أنه يسهب في الحديث عن الإقليم الرابع: «ونحن ذاكرون الإقليم الرابع وما بان به عن سائر الأمم وجلالة صقعه وشرف محله إذ كان به مولدنا وفيه منشؤنا»[١٥].

ويذكر أن الأمم في سالف الزمان سبع: الفرس والكلدانيون والثالثة: اليونانيون والروم والصقالبة والإفرنجة ومن اتصل بهم من الأمم في الجري، وهو الشمال، و«كانت لغتهم واحدة، ويملكهم ملك واحد، والرابعة لوبية ومنها مصر، والخامسة الترك والسادسة الهند والسابعة..»[١٦]. بالإضافة إلى ذلك فإن المسعودي يقسم المعمورة إلى أربعة أقسام أو أرباع، شرقي وغربي وشمالي وجنوبي. يقول: «أما أهل الربع الشمالي وهم الذين بعدت الشمس عن سمتهم من الواغلين في الشمال كالصقالبة والإفرنجة ومن جاورهم من الأمم، فإن سلطان الشمس ضعف عندهم لبعدهم عنها فغلب على نواحيهم البرد والرطوبة، وتواترت الثلوج عندهم والجليد، فقل مزاج الحرارة فيهم فعظمت أجسامهم وجفت طبائعهم، وتوعرت أخلاقهم، وتبدلت أفهامهم، وثقلت ألسنتهم،

وابيضت ألوانهم حتى أفرطت فخرجت من البياض إلى الزرقة، ورقت جلودهم وغلظت لحومهم، وازرقت أعينهم أيضاً، فلم تخرج من طبع ألوانهم، وسبطت شعورهم وصارت صهباً لغلبة البخار الرطب، ولم يكن في مذاهبهم متانة وذلك لطباع البرد وعدم الحرارة ومن كان منهم أوغل في الشمال، فالغالب عليه الغباوة والجفاء والبهائمية وتزايد ذلك فيهم في الأبعد فالأبعد إلى الشمال»[١٧].

وآخر ما يعرفه عن شمال العالم اعتماداً على **بطليموس** هو الجزيرة المعروفة باسم تولى في أقصى بحر المغرب من الجهة الشمالية. ومما يذكره أن: «سائر أجناس الإفرنجة من الجلالقة والجاسقس والوشكنس وأرمانجس وأكثر الصقالبة والبرغز وغيرهم من الأمم، دائنون بالنصرانية، منقادون إلى صاحب رومية، وروميةُ دار مملكة الإفرنجة العظمى قديماً وحديثاً»[١٨].

إن ما يقدمه **المسعودي** من معلومات ليس قليلاً بالنسبة لعصره، وإن كانت مادته عن اليونان والبيزنطيين تفوق معلوماته عن أوروبا الغربية. فلو تتبعنا ما يورده حول الصقالبة ومدن إيطاليا واليونان لوجدناها تشكل صورة متكاملة إذا ما ربطنا معلوماته بعضها ببعض، فهو يعرف على أقل تقدير شيئاً عن الوحدة التي تربط شعوب الصقالبة، كما يعرف شيئاً عن الوحدة التي تشمل بعض شعوب أوروبا الغربية أو سكان «الأرض الكبيرة» وهي البلاد المجاورة للأندلس امتداداً حتى سهول لومبارديا، وهي شعوب تدين بالمسيحية وترتبط برومية وتتفق في محاربة أهل الأندلس.

وما يقدمه **المسعودي** يبدو هاماً لأنه يلخص المعطيات التي تراكمت خلال قرنين سابقين عن أوروبا، كما يعكس معرفة

الأجواء العالمة بشعوب هذه الرقعة من العالم، كما أنه يقدم لنا الصورة التي ستحتفظ بملامحها ذاته خلال عدة قرون لاحقة.

فابن **حوقل** في «صورة الأرض»، **والاصطخري** في «مسالك الممالك» لا يضيفان شيئاً يذكر إلى ما قدمه **المسعودي**. أما **المقدسي** في «**أحسن التقاسيم**»، فقد أهمل متعمداً ذكر غير بلاد الإسلام. أما البيروني في مطلع القرن الحادي عشر الميلادي فقد اهتم بالشرق والهند بشكل خاص، أكثر من اهتمامه بالغرب ومع ذلك فقد كانت لديه فكرة عن بحر البلطيق والبحر الشمالي، كما ذكر شيئاً عن سكان شمالي أوروبا وخصوصاً النورمان الإسكندنافيين، وسمع أخيراً شيئاً عن الأصقاع الشمالية التي لا تغرب عنها الشمس صيفاً[١٩].

وقد أسهم بعض الجغرافيين في المغرب الإسلامي بتطوير المعلومات حول أوروبا دون أن يبدلوا من ملامح الصورة المعهودة. فقد قدم **أبو عبيد البكري** بعض المعلومات الإضافية اعتماداً على الرواية الشخصية التي نقلها **إبراهيم بن يعقوب** الإسرائيلي، وهو تاجر أندلسي نقل وصفاً شخصياً لبلدان أوروبا الغربية يعود إلى سنة ٩٦٥، فقد تجول ابن يعقوب في جنوب ألمانيا وقابل الإمبراطور أوتو، وذكر معلومات عن بلغاريا وبولندا والتشيك، كما أورد تفاصيل عن المدن الساحلية أو القريبة من الساحل في فرنسا وهولندا وألمانيا[٢٠].

ولا شك أن **الإدريسي** لعب دوراً في التعريف على نحو أفضل بأوروبا في منتصف القرن الثاني عشر. وجزء من المعلومات التي يوردها في كتابه: **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، يعتمد على مشاهداته الشخصية وخصوصاً ما تعلق منها بصقلية وإيطاليا

بشكل خاص. كما أنه كان قد قام بزيارات لسواحل فرنسا وإنكلترا، لهذا فإن وصفه لأوروبا الغربية بما في ذلك فرنسا وألمانيا واسكتلندة وسواحل بحر الشمال، ينم عن معرفة. وقد عرف بلاد البلطيق ومعلوماته عن رومانيا وشبه جزيرة البلقان مفصلة بالنسبة لما سبقه من معلومات. ولا شك أنه استفاد من روايات التجار العرب واليهود والفرنجة. ومن الطبيعي أن يعتمد **الإدريسي** على مصادر سابقة، لكن من بين الأوروبيين يذكر **بطليموس** وأوروسيوس فقط[٢١].

وتجدر الإشارة هنا إلى جغرافي آخر من القرن الثاني عشر هو **أبو حامد الغرناطي** الذي تحدث عن الألمان وهنغاريا، إلا أنه خلط بين رومية وبيزنطة، لكن **ابن سعيد الغرناطي** في القرن الثالث عشر، كان يملك معلومات خاصة به عن أوروبا الغربية وخصوصاً فرنسا، كما قدم معلومات ضافية عن أوروبا الشرقية وروسيا. أما مادته عن إيطاليا ومدنها فلم تكن معروفة من قبل[٢٢].

أما **القزويني** الكاتب المعاصر **لابن سعيد**، فقد قدم في منتصف القرن الثالث عشر موسوعة عن البلاد والمدن مقسمة بحسب الأقاليم هي: **آثار البلاد وأخبار العباد**. وقد ذكر في هذه الموسوعة نبذاً عن العديد من المدن تبعاً للترتيب الأبجدي، مما يعكس عدم اهتمامه بجمع أية مادة متكاملة عن أمة من الأمم أو شعب من الشعوب. وتهمنا معلوماته عن بلاد ومدن أوروبا، لأنها تعكس إلى حد بعيد المعرفة التي تراكمت خلال القرون السابقة، خصوصاً أن **القزويني** معروف على المستوي الشعبي، وكان ميالاً إلى إيراد الطرائف والغرائب مما يعكس ذوق عصره.

ويوزع **القزويني** المدن الأوروبية على الأقاليم الخامس والسادس

والسابع تبعاً للعادة التقليدية. وفي الإقليم الخامس يذكر على سبيل المثال إن أفرنجة: «بلدة عظيمة ومملكة عريضة في بلاد النصاري، بردها شديد جداً وهواؤها غليظ لفرط البرد، وهي كثيرة الخيرات والفواكه والغلات، غزيرة الأنهار كثيرة الثمار ذات زرع وضرع وشجر وعسل، صيودها كثيرة الأنواع، بها معادن الفضة، وتضرب بها سيوف قطاعة جداً، وسيوف إفرنجة أمضى من سيوف الهند، وأهلها نصارى، ولهم ملك ذو بأس وعدد كثير وقوة مُلك. وله مدينتان أو ثلاث على ساحل البحر من هذا الجانب في وسط بلاد الإسلام، وهو يحميها من ذلك الجانب. كلما بعث المسلمون إليها من يفتحها يبعث هو من ذلك الجانب من يحميها. وعساكره ذو بأس شديد لا يرون الفرار أصلاً عند اللقاء، ويرون الموت دون ذلك، لا ترى أقذر منهم وهم أهل غدر ودناءة أخلاق، ولا يغسلون ثيابهم منذ لبسوها إلى أن تتقطع»[٢٣].

كما يتحدث عن الروم الذين يتخذون صور الملوك والحكماء والرهابين، ويتحدث في الإقليم السادس عن إفرنجة مرة أخرى[٢٤]، ولا يربط مادته بما ذكره سابقاً، ويذكر ايرلاندة ومعلوماته عنها مستمدة من **العذري** الذي عاش في القرن الحادي عشر، ويقول: ليس للمجوس قاعدة إلا هذه الجزيرة في جميع الدنيا.. وحكي أن في سواحلها يصيدون فراخ الابلينة[٢٥].

ويذكر رومية ومعلوماته حولها مستمدة من **ابن خرداذبة والهمذاني**، وفي الإقليم السابع يذكر باشغرت وهو جبل بين قسطنطينة وبلغار ومعلوماته مستقاة من **ابن فضلان**. ويذكر بشكل خاص مدن الصقالبة في هذا الإقليم، كما يذكر ورنك: موضع على طرف البحر الشمالي، وهو أقصى موضع في الشمال، البرد

به عظيم جداً والهواء غليظ والثلج دائم لا يصلح للنبات ولا للحيوان، قلما يصل إليه أحد من شدة البرد والظلمة والثلج[٢٦]. كما يتحدث عن باطن الروم وأهلها حسب **العذري**: لهم عادات عجيبة، منها أن أحدهم إذا شهد على الآخر بالنفاق يمتحنان بالسيف... ومنها محنة النار... ومنها محنة الماء وهي أن المتهم تربط يداه ورجلاه ويشد في حبل والقسيس يمشي به إلى ماء كثير يلقيه فيه.. إلخ[٢٧].

وما نلاحظه هو أن مصادر **القزويني** تعود إلى قرون سابقة، ولا تلائم عصره خصوصاً أنه عاش في حقبة الحروب الصليبية مثل بعض سابقيه **كالإدريسي وأبو حامد وابن سعيد** وغيرهم، وهو لا يربط بين الفرنجة وبين الصليبيين، كما أنه لا يذكر شيئاً عن الحملات الصليبية ولا يظهر أن الحروب الصليبية قد حثت المسلمين على التعرف إلى هذه الشعوب، وهذا ما نلحظه عند **شمس الدين الأنصاري الدمشقي** الذي عاش حتى الربع الأول من القرن الرابع عشر. وكتابه هو: **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، ويورد فيه معلومات غير مدققة، ولا يتوانى عن إيراد المعلومات التي لا تتفق مع المنطق ومع تسارع الاتصالات في عصره، وهو يستقيها من مصادر مختلفة. يتحدث مثلاً عن بحر الورنك حيث توجد طائفة الورنك الذين يكادون لا يفقهون قولاً. ويذكر جزائر في البحر المحيط وبينها جزيرة أرميانوس الرجال وأرميانوس النساء، لا يسكن الأولى غير الرجال فقط والأخرى لا يسكنها غير النساء، وهم كل زمان في أيام الربيع يجتمعون شهرين[٢٨].

والدمشقي يتبنى النظرية التقليدية حول الأقاليم: الرابع وهو الوسط

وهو القريب إلى اعتدال المزاج، واستواء البشارات والأخلاق الكاملة الجامعة للفضائل.. والخامس في إفراط البرد ما أخرجه عن مزاج الرابع وفيه الروم والأرمن والروس واللان.. وهؤلاء لإفراط البرد وبعد الشمس ساءت أخلاقهم وقست قلوبهم. والسادس أشد إفراطاً في البرد.. وفي هذا الإقليم الترك والخرز والفرنج وإفرنسة وكاشغرد ومن سامتهم.. وهم كالوحوش لا يفتنون بغير الحروب والقتال والصيد ولا يعرفون عرفاناً ولا يفرقون فرقاناً. والسابع فيه الصقالبة وهم على خلق واحد لا يكادون يفقهون قولاً إلا أنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً(٢٩). والألمان والهنكر (الهنغاريون) ومعلوماته عن هذه البلدان وردت عند سابقيه، فهو لا يضيف في مطلع القرن الرابع عشر أي جديد مما يعكس تضاؤل دوافع البحث في عصره.

لكن **أبا الفداء** الذي شهد نهاية الحروب الصليبية وعاش في الثلث الأول من القرن الرابع عشر خلف أثراً تاريخياً وأثراً جغرافياً. وقد أعطى في الأول بعض معلومات متفرقة عن ملوك أوروبا. أما في الثاني فقد نظم المعلومات الواردة في المصادر السابقة، وكتابه الجغرافي هو **تقويم البلدان**، وقد ضمّنه عندما سنحت له الفرصة بعض التفاصيل الاقتصادية والسياسية. وبخصوص بريطانية ينقل عن **ابن سعيد** أن في هذه الجزيرة معدن الذهب والفضة والنحاس والقصدير وليس فيها كروم لشدة الجمد، وأهلها يحملون جواهر هذه المعادن إلى بلاد إفرنسة ويتعوضون به الخمر، فصاحب فرنسة إنما كثر الذهب والفضة عنده من ذلك، وعندهم يصنع الأشكرلاط من صوف غنمهم الذي هو ناعم كالحرير فيجعلون عليها جلالاً تقيها من الأمطار والشمس والغبار. وبالنسبة لنفوذ ملك بريطانية يقول: ومع غناء الانكتار وسعة مملكته فإنه يقر

بالسلطة للفرنسيس. ويذكر شيئاً عن إرلندة وعن جزيرة السناقر التي يجلب منها السناقر إلى سلطان مصر، ويكرر أن جزيرة تولي في البحر المحيط الشمإلى هي آخر المعمور في الشمال[٣٠].

ولا شك أن معلومات **أبي الفدا** مسهبة نسبياً عن جزر المتوسط ومدن السواحل الإيطالية والفرنسية وكذلك معلوماته عن فرنسا، وهو إذ يتحدث عن باريس يذكر: وفي وسط هذا النهر وجانبيه مدينة بريس قاعدة افرنسة وهي ثلاث قطع كما هي مدينة الباب (رومية) فالوسطى التي هي الجزيرة لفرنسيس سلطان الفرنج والجنوبية للجند والشمالية لسائر قوامهم وتجارهم ورعيتهم.

ويذكر **أبو الفدا** نهر الدانوب (الطنا) إلا أنه يقر بأن على جانبيه من المدن والعمائر الكثير إلا أنها معجمة الأسماء خاملة الذكر عندنا، وفي جنوبي هذا النهر وشماليه بلاد اللمانية الطويلة التي يقال إن فيها أربعين ملكاً[٣١].. ويعرف بشيء من التفصيل أن النهر في جنوبي طلوزة (تولوز) تصعد فيه المراكب من البحر المحيط حاملة القصدير والنحاس من جزيرة إنكلترا وجزيرة إرلندة وتُحمل إلى نربونة ومنها تحمل في مراكب الفرنج إلى الإسكندرية[٣٢].

وتعكس مادة **أبي الفداء** بعض التطور في المعلومات حول أوروبا الناتج من توسع أعمال التجارة، ونجد آثار ذلك أيضاً عند أصحاب الموسوعات في زمن المماليك أمثال **النويري** المعاصر **لأبي الفدا** **والعمري** الذي عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر **والقلقشندي** الذي أدرك مطلع القرن الخامس عشر.

وبالنسبة **للعمري** فقد صنف موسوعة ضخمة: **مسالك الأبصار في**

ممالك الأمصار، اعتمد فيها على أعمال سابقة مثل تاريخ **أبي الفدا** وجغرافية **الإدريسي**. لكن العمري ضمّن موسوعته أيضاً معلومات جديدة اختلطت بالقديمة، وأحد مصادره شخص من أهل جنوا وقع أسيراً في مصر وعرف باسم **بلبان الجنوي**، ويظهر أنه كان واسع المعرفة لأن **العمري** أخذ عنه فكرة جيدة عن عدد من البلدان والشعوب الأوروبية، وهو يذكر مثلاً أن الدور الرئيسي في أوروبا في ذلك العصر كانت تلعبه فرنسا، وأن ملك إسبانيا كان أشبه بنائب لملك فرنسا، وهو يعلم أن الألمان أقوياء في البر فقط.

كما أن **العمري** يذكر معلومات عن بروفنس ولومبارديا وصقلية والبندقية وبيزا وفلورنسة وقطلونيا[٣٣]... أما **القلقشندي** فموسوعته: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا** وهو يعتمد فيما يذكره عن أوروبا على **ابن سعيد والإدريسي وأبي الفدا** وغيرهم.. يتحدث عن مملكة البرتغال ومملكة برشلونة وقبرص ورودس وأقريطش وصقلية وغيرها من جزر المتوسط. وعن بريطانية يكرر ما أورده **أبو الفدا** نقلاً عن ابن سعيد، كما ينقل القلقشندي عن **المسعودي** ذكره لملوك الروم. وعن **أبي الفدا** في تاريخه ينقل أن مملكة الألمان من أكبر أمم النصارى، وهم يسكنون في غربي القسطنطينية إلى الشمال وملكهم كثير الجنود[٣٤].

أما بالنسبة **لرومية** فإنه يذكر بغير ملل الرواية التي ذكرها **ابن خرداذبة** قبل ستة قرون، ويضيف بأن أهل رومية أجبن خلق الله تعالى[٣٥].. كما يذكر بلاد البلغار والسرب والصقالبة، ونقلاً عن **العمري** يعرف أنها شديدة البرد لا يفارقها الثلج مدة ستة أشهر، «وليس بعدهم في العمارة شيء»[٣٦].

ويهمنا أن نذكر **ابن خلدون** الذي عاصر **القلقشندي**، ويتبنى هو الآخر نظرية الأقاليم السبعة. أما معلوماته عن أوروبا فمستمدة من **الإدريسي وأوروسيوس**. وقد عرف **ابن خلدون** شيئاً عن تقدم العلوم في أوروبا، ذكر: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومية، وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها حافلة متوفرة وطلبتها متكثرة. والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار»[٣٧]، لكن **ابن خلدون** لا يضيف أكثر ولا يبدي اهتماماً بمعرفة ما يجري في أوروبا، التي كانت آنذاك تعيش أول عصر نهضتها.

وفي مطلع القرن السادس عشر نجد أن **ابن إياس** في «**نشق الأزهار في عجائب الأقطار**» يعود إلى القرن العاشر ليجمع مادته حول الروس والبلغار، وكذلك يستعين **بأبي حامد الغرناطي** (ق ١٢م) في معلوماته عن أوروبا، عدا ذلك فإن **ابن إياس** يذكر بشأن المحيط الأطلسي: إن أحداً لم يجرؤ على الضرب فيه[٣٨]، بالرغم من أن البحرية الأوروبية كانت قد قطعته وصولاً إلى اكتشاف القارة الجديدة. وفي نهاية القرن السادس عشر كان بإمكان أمين أحمد رازي من إيران أن يدون مؤلفا بعنوان: **هفت إقليم أي الأقاليم السبعة** كما كان بإمكانه في هذا المؤلف الذي انتهي من تدوينه عام ١٥٩٤ أن يتحدث عن سكان الإقليم السابع: البلغار والصقلاب وباطك وباطن الروم ويضم اليها يأجوج ومأجوج[٣٩].. إن تبنّي مفهوم الأقاليم السبعة استمر في القرن السابع عشر بل في القرن الثامن عشر، وكذلك الاستمرار في اعتماد المعلومات التي تعود إلى القرن العاشر والثاني عشر لتركيب صورة عن أوروبا والعالم؛ **فميرزا أحمد صادق الأصفهاني** على الرغم من معرفته

باكتشاف أميركا وهو المتوفى سنة ١٦٨٠، كان لا يزال يتحدث عن الأقاليم السبعة ويعتمد في معلوماته على **أبي الفدا** الذي كان قد اعتمد بدوره على من سبقه.

أما في المغرب الأقصى فإن **القاسم الزياني** (١٧٣٤-١٨٣٣) تحدث في كتابه **الترجمانة الكبري في أخبار العالم براً وبحراً** عن الأقاليم السبعة، وضمّن مؤلفه خارطة نقلها عن الإدريسي وكانت بعيدة عن الإتقان حسب رأي **ليفي بروفنسال** الذي يرى على الرغم من ذلك أنها كانت نموذجاً فريداً من نوعه بحيث لم تكن في متناول فهم معاصريه.

- ٢ -

يسمح العرض السابق الذي يبعد عن أن يكون شاملاً بتكوين ملامح الصورة التقليدية الإسلامية عن أوروبا، ولا شك أن هذه الصورة قد حظيت بملامحها الأساسية بين القرن العاشر والقرن الثاني عشر مع **المسعودي والإدريسي وابن سعيد الغرناطي** بشكل خاص، ولم يؤثر صعود أوروبا، في مرحلة لاحقة، في حث المسلمين على تبديل نظرتهم فكانت الفئات العالمة واثقة من مصادر ثقافتها وعلمها التقليديين، أما الوقائع الجديدة فلم تكن تجد من يصوغها ابتداء من عصر المماليك وما تلاه.

كانت هذه الصورة من صنع الجغرافيين، قبل كل شيء، الذين كانوا يسعون إلى معرفة عالم الإسلام أولاً بأول. ومن المؤكد أن يرتبط نمو علم جغرافي بمتطلبات واقعية: الخراج وطرق البريد كما لدى **قدامة بن جعفر**، وبمسالك التجار وطرقهم كما لدى آخرين من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مطلب معرفة العالم

بشعوبه وأقاليمه ومناخاته وطبيعته يترافق مع نمو المعرفة والاشتغال بفروعها المختلفة[٤٠].

إن الفكرة التي أخذها المسلمون عن العالم لم تكن في خطوطها العامة من ابتداع المسلمين أنفسهم. إن تقسيم العالم إلى سبعة أقاليم كان اليونان هم الذين حددوه، وبشكل خاص **بطليموس** وقد عرف الجغرافيون المسلمون أوروبا: أورفي، منذ وقت مبكر كما ورد ذكرها عند **اليعقوبي وابن خرداذبة** نقلاً عن مصادر يونانية، فقد ذكر **سترابون وبطليموس وبلين وميلا** أوروبا وعينوا حدودها كمجموعة أراضٍ متميزة عما عداها. لكن، إذا كان المسلمون يغلّبون تقسيم العالم إلى أقاليم بدل مناطق متمايزة فلأن المصدر اليوناني المشترك هو الذي سمح بذلك، من هنا لم يكن ذكر أورفي يبدأ حتى ينتهي، وإذا كان المسلمون لا يذكرون شيئاً عن أوروبيين، أي عن سكان تجمعهم خصائص مشتركة فلأن هذه الخصائص كانت قيد التبلور ولأن وعي الأوروبيين بأوروبيتهم لم يتكامل إلا في القرن السابع عشر[٤١].

إن تقسيم أوروبا إلى عالم روماني وبلاد بربرية كان عائقاً عن إدراك وحدتها لدى الأوروبيين، وحين يتحدث المسلم في القرن العاشر عن برابرة الشمال، فلا ينبغي أن يغيب عن الذهن أن جزءاً من معلومات المسلم عن أوروبا كان ذا مصدر أوروبي، أما الروايات التي تسمع من أفواه التجار والسفراء والأسرى عن بربرية وانحطاط تلك الشعوب التي تقطن الشمال، فكانت تؤكد له ما تجمّع لديه من أفكار أولى استقاها من مصادر يونانية بيزنطية. إن فكرة شعوب بربرية غارقة بالجهل والعدوان لم تكن من صنع المسلم ومع ذلك فإن مسلم العصر الوسيط كان يعطي «للبربرية»

مضموناً دينياً وحضارياً وثقافياً أكثر من أي معنى عرقي.

ومن الطبيعي أن لا ينظر المسلم إلى أوروبا وشعوبها نظرة واحدة، كان ثمة البيزنطيون والصقالبة والروم والفرنجة والجلالقة وغيرهم، وإنا لنجد مقاماً مميزاً على الدوام لكل من القسطنطينية وروما وكانتا عاصمتي المسيحية في العصر الوسيط. وفي مرحلة تالية أعطى المسلم اهتماماً أكبر للفرنجة، ويعني إلى حد بعيد سكان أوروبا الغربية، لكن ينبغي أن نلاحظ أن اهتمام المسلمين قد انصب على الشرق أكثر بكثير من اهتمامهم بالغرب.

وكانت هناك أسباب عدة تدفع المسلمين إلى توجيه أنظارهم إلى الشرق البعيد، فمنذ فترة مبكرة في أواسط القرن الثامن، كان العرب قد وصلوا إلى ميناء كانتون في الصين. وفي القرن التالي كانت سفنهم قد وصلت إلى كمبوديا ـ بلاد الخمير ـ وإلى سايغون. والشرق البعيد والمحيط الهندي أخصب روايات البحارة بنزعة البحث عن الغرائب. إن الساحر والمدهش والعجيب كان مصدره الشرق، بينما الغرب لم يكن مصدراً لأي شيء خاص. إن اهتمام المسلم بالشرق كان يشاركه فيه الأوروبي، ونتساءل إذا لم يكن للجغرافية اليونانية أثر في ذلك، فقد صورت منذ وقت مبكر صور ساحرة للشرق، كان بإمكان المسلم أن يتعلمها. وعلينا أن ننوه بفارق بسيط، فالشرق الذي كان يبتدىء في أواسط آسيا بالنسبة للمسلم كان يبتدىء عند الأوروبي مع الدخول في أراضي المسلمين.

إن ما نكوّنه من صورة عن الشرق في آداب المسلمين الكلاسيكية ليفوق بمرات ما يمكن تكوينه من فكرة عن أوروبا، ومع ذلك فإن ما ذكره **المسعودي** في أواسط القرن العاشر ليشكل مادة لا

تنقصها الغزارة. لكن هذا المؤرخ والجغرافي في آن، الغزير الإنتاج، لم يتفحص معلوماته بالقدر المطلوب من عالم مدقق. إن **المسعودي** ينقل معلوماته من مصادر مختلفة، فثمة مصادر يونانية وبيزنطية، وثمة الروايات الشخصية المتوارثة عن الصقالبة وشعوب وسط أوروبا، وثمة مصدر أندلسي ذو أصل لاتيني عن غرب أوروبا. إن معرفة **المسعودي** باليونان وبيزنطة تفوق بدورها أضعاف معرفته بأوروبا الغربية، ومع ذلك فقد عرف شيئاً عن الأسطورة المرتبطة بتأسيس روما وعن قياصرة الرومان وسجل ما عرفه عن سلوك الفرنجة، ولعل **المسعودي** هو أول من ذكر باريس بوصفها عاصمة للفرنجة، وأدرك شيئاً عن قوتهم الصاعدة، لكن معلوماته عن الشمال بقيت ضئيلة، كان أهل الشمال هؤلاء بعيدين عن المشاركة في أي عطاء آنذاك، لكن قوة النورمان كانت حاضرة من الوجهة العسكرية والسياسية وقد تنبه إلى ذلك بعض ملوك الأندلس.

كانت معرفة أوروبا من اختصاص الجغرافي بالدرجة الأولى الذي يهمل الحديث عن القوى السياسية والدول ويسعي إلى جمع مادته دون عناء تمحيصها أو تركيبها. إن ضعف نزعة التركيب نلمسه عند **المسعودي** الذي يضمّن مؤلفاته معلومات متضاربة تحجب عنه رؤية الوقائع أو إدراك الحقائق. يتحدث **المسعودي** عن قوة الإفرنج وشجاعتهم في القتال. كما أن فكرته عن انقياد الفرنجة واللمبارديين والجلالقة إلى الكنيسة الرومانية وتوحدهم في هذا الانتماء الذي يدفعهم إلى قتال الأندلس، تبدو مطابقة لواقع الحال، لكن **المسعودي** حينما يتحدث عن الأقاليم، نجده يتبنى نظرة مختلفة تنسب هذه الشعوب إلى إقليم سادس، أهله ينحطون في الجهالة والبربرية. هذا التضارب سينتقل إلى الذين سيأتون من

بعد، وهذا ما نجده عند **القزويني** في القرن الثالث عشر إذ يتحدث عن الإفرنج مرتين، في الأولى ينسبهم إلى الشجاعة والقوة والعظمة وفي الثانية ينسبهم إلى الجهل والعدوان والقذارة.

كانت أوروبا الغربية اللاتينية واحدة من ثلاث قوى حول المتوسط، بالإضافة إلى المسلمين والبيزنطيين. وقد استمر التوازن بين هذه القوى طوال العصر الوسيط، سحابة ثمانية قرون من الزمن، بين بدء الفتوح الإسلامية وسقوط القسطنطينية. وواقع الأمر أن كل قوة كانت تتوسع في اتجاه لا يصيب القوتين الأخريين، فقد استطاعت أوروبا الغربية اللاتينية أن تمتد باتجاه الشمال حتى سواحل البلطيق، وأن تلحق الصقالبة الغربيين بالكثلكة. أما البيزنطيون فقد وسعوا نفوذهم في البلقان والروسيا، وتمكن الإسلام من أن يوطد انتشاره في آسيا الوسطى والهند[٤٢].

وإذا كانت كل قوة من القوى الثلاث تعاني من تمزقات داخلية قوية فإن شعور التضامن ضمن كل قوة لم يكن ضعيفاً. ولا شك أن أساس هذا التضامن يقوم على الانتماء إلى عقيدة دينية، وإذا كان المسلمون يعرفون شيئاً عن قوة الدولة البيزنطية، فإن معرفتهم بأوروبا الغربية كانت غامضة بل إن معرفتهم بالعالم اللاتيني لم تكن تواكب التطورات الهامة التي كانت تحدث في هذا الجزء من العالم، فإذا كانت أوروبا الغربية في القرن الحادي عشر ـ وفي نهاية هذا القرن بدأت الحملات الصليبية ـ قد استطاعت أن توحد هويتها مع الكثلكة، وأن تنشر هذه العقيدة بين قبائل الشمال البربرية بفضل جهود الباباوات الذين يؤيدون ويدعمون الحملات باسم المسيحية ضد أعدائها وضد الهراطقة والوثنيين، فإن المسلمين لم يكونوا على علم بكل ذلك ولم يبذلوا أي جهد

لمعرفة قوة أوروبا البشرية والعسكرية والسياسية.

منذ بداية القرن الحادي عشر كانت أوروبا تدعم نفوذها المتمحور حول المسيحية بسلسلة من الحملات ضد الوثنيين وأعداء المسيحية. كانت المسيحية تحارب في بروسيا ضد الوثنيين ابتداء من عام ١٠٠٢. ونجد أن المسيحيين يحاربون في «بارباستر» بدعم من البابا عام ١٠٦٣، كما شجع ما اعتبر حملة صليبية نورماندية على شمال إيطاليا عام ١٠٦٣. وفي عام ١٠٨٧ كانت مدن بيزا وجنوي وروما تنظم حملة عسكرية على تونس، وقبل ذلك بقليل عام ١٠٦٦ كان **وليم الفاتح** في طريقه إلى إنكلترة بدعم من **البابا** أيضاً. وفي عام ١٠٩٥ كان بدء الحروب الصليبية، وبعد أربع سنوات سيستولي الفرنجة على بيت المقدس[٤٣].

كان الغرب المسيحي يحارب في اتجاهات متعددة وصولاً إلى المشرق حيث استمر تواجد الفرنجة مدة قرنين من الزمن. وكان للحملات الصليبية آثارها العديدة على أوروبا الغربية. لكن آثار هذه الحملات على المسلمين كانت لاشيء تقريباً. ولم تؤد هذه الحملات إلى حث المسلمين على التعرف إلى هؤلاء الفرنجة. ونجد أن ما يرويه **أسامة بن منقذ** (١٠٩٥-١١٨٨)، وقد حارب الصليبيين وعرفهم، لا يتعدى بضع روايات حول جهل شجاعة هؤلاء الإفرنجة. إن نظرة **أسامة بن منقذ** تعكس احتقاره واستخفافه بعقولهم وبطبهم وعلومهم وعقائدهم وقلة نخوتهم وغيرتهم[٤٤]. ولكننا لا نعثر لديه على أية رغبة في معرفة قوتهم والبلاد التي جاءوا منها، ويعكس لنا ابن منقذ موقف المسلمين عموماً تجاه الحملات الصليبية، والذي كان يتسم بالكثير من اللامبالاة.

إن التوازن بين القوى الثلاث حول المتوسط كان مجهولاً بالنسبة للمسلمين. ولعل الغرب اللاتيني كان مدركاً لحقيقة القوى، ولما يشكله الإسلام من خطر دائم على أوروبا، بينما أدى شعور المسلم بالتفوق إلى إهمال الشعوب التي يعتقدها أدنى منه قوة وعلماً وعقيدة.

ولا يعني ذلك أنه لم تكن هناك فئات إسلامية مهتمة بتكوين فكرة عن العالم المعمور. إن فكرة كهذه يمكن إرجاعها إلى القرن التاسع، **فالجاحظ** (المتوفى ٨٦٨م) يرى أن الأمم المعتبرة أربع: العرب والفرس والهند والروم[٤٥]. أما بقية الأمم فهمج وأشباه همج وهي الأمم الأربع ذاتها التي يذكرها **الاصطخري** في **مسالك الممالك**، ويظهر أن هذا التقسيم كان يقوم على أساس ما أعطته هذه الأمم في مجال الدين والأدب والعمران. ونجد أن ذات المقياس قد اعتمد بعد قرنين مع **صاعد الأندلسي** (المتوفى ١٠٦٩م) وقد اعتمد على ما توافر من معلومات عن أمم العالم فقسمها إلى فريقين: أمم نابهة وأمم خاملة، وهو يعتمد العطاء الحضاري لكل أمة، إلا أنه يربط هذا العطاء بعوامل المناخ التي تتدرج من الحرارة القصوى إلى البرودة القصوى بحسب الانتقال بين الأقاليم. وقد وضع اليونان والرومان بين الشعوب النابهة إلى جانب الهند والفرس والكلدانيين والعبرانيين وأهل مصر والعرب، وقد اعتنى جميع هؤلاء بالعلوم بينما ينسب باقي الأوروبيين إلى الخمول، فالصقالبة والفرنجة يدخلون في الأمم الخاملة ويقول: سكان الأقاليم الشمالية أمم خصها الله بالعصيان والجهل وعمها بالعدوان والظلم[٤٦].

ونلمح في تقسيم **صاعد الأندلسي** هذا، المعروف لدى المدرسة

اليونانية التي تفصل العالم المتحضر عن العالم المتبربر، والتي تفصل عالم الرومان عن سائر أجزاء أوروبا. وفي كل الأحوال، فإننا لا نجد عنده أو عند غيره ممن سيأتون بعده إدراكا لواقع القوى المعاصرة، على العكس من ذلك فإن ما أورده **صاعد الأندلسي** في **طبقات الأمم** يؤدي إلى تثبيت المعلومات السابقة حول شعوب الأمم مما كان يحجب بدوره إمكانية التعرف إلى الوقائع والتغيرات التي تطرأ على أوضاع أوروبا.

وواقع الأمر هو أن المعلومات المستجدة حول أوروبا لم تكن تتناسب مع حجم العلاقات التجارية والدبلوماسية مع الأوروبيين، أو مع التطورات الداخلية التي كانت تجري في الغرب. صحيح أن معرفة المسلمين بمدن الساحل الإيطالي ستتطور إلا أن معرفتهم بالشمال لم تشهد أي تبدل فعلي، فإذا كان المسلمون قد أضافوا إلى معلوماتهم بعض المعرفة التي تتناول أسماء مدن وأنهار ومعرفة ببعض عادات الأوروبيين، فإن الواقع السياسي الأوروبي كان مجهولاً أو شبه مجهول، ولم تسهم الحروب الصليبية بدفع المسلمين إلى معرفة القوى التي تحاربهم، فعلى الرغم من أن الهنغاريين والألمان والفرنسيين والإنكليز وغيرهم قد شاركوا في هذه الحروب، وبملوكهم وأمرائهم أحياناً، فإن المسلم كان يرتاح إلى تسمية جميع هؤلاء باسم الفرنجة الأمر الذي يكرس ضعف الحشرية.

ويؤكد لنا هذا الأمر ما نشهده عند المؤلفين الذين عاصروا الحملات الصليبية أو الذين عاشوا بعدها، إذ إن اعتماد هؤلاء على المؤلفين المسلمين السابقين سيزداد، **فأبو الفدا** في مطلع القرن الرابع عشر يكرر معلومات **ابن سعيد**، **والإدريسي والقلقشندي**

يكرر ما ذكره **ابن خرداذبة** عن رومية في القرن التاسع، على الرغم من أن العلاقات الاقتصادية التجارية بين مصر والمدن الإيطالية قد بلغ الأوج في عصره. وفي نهاية القرن الرابع عشر كان **ابن خلدون** يبسط بالتفصيل نظرية **بطليموس** اعتماداً على **الإدريسي** متجاهلاً الوقائع المستجدة التي تنقض آراءه حول تأثيرات المناخ.

فليس صحيحاً أن المسلمين قد بدلوا نظرتهم إلى أوروبا بعد الحروب الصليبية، بل حافظوا على تصورهم السابق وعلى شعورهم بتفوقهم الذاتي، إن هذا الرأي الذي يتبناه **مونتغمري واط** يبدو لنا مناسباً(٤٧).

وبرنارد لويس يذهب إلى رأي مشابه إذ يرى أن أوروبا الغربية لم تثر اهتمام المسلمين لأنها لم تكن قادرة أن تقدم لهم شيئاً حين كانوا في مرحلة الأخذ والتفاعل، وإذا كان المسلمون قد ترجموا عن السريانية والإغريقية من اللغات فإن الكتاب الوحيد الذي ترجم عن اللاتينية قبل القرن السابع عشر هو كتاب **«تاريخ العالم» لأوروسيوس**، وحين أصبح لأوروبا ما تقدمه في مطلع نهضتها فإن المسلمين والعرب كانوا عاجزين عن الأخذ. ويقول **لويس**: «إن الجدال الكبير حول الصليبيين الذي كان له مغزاه العميق في تاريخ الغرب، لا يكاد يثير الفضول في بلاد الإسلام، حتى النمو السريع في العلاقات التجارية والدبلوماسية مع أوروبا بعد الحروب الصليبية، يبدو أنه لم يثر الرغبة في سبر أسرار الغرب العجيب، وهذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال ندرة المعلومات وغموضها حول أوروبا في الكتابات التاريخية المتأخرة من القرون الوسطى»(٤٨).

لم تكن نظرة أوروبا اللاتينية إلى الإسلام لتعادل نظرة الإسلام إلى أوروبا، فمنذ ظهوره على مسرح الأحداث العالمي، استشعر الأوروبيون خطر الإسلام الأكيد عليهم، وقد هدد المسلمون القسطنطينية ثلاث مرات عند نهاية القرن السابع الميلادي وبداية القرن الثامن. أما في الغرب فإن مقاتلين مسلمين وصلوا إلى أواسط فرنسا عام ٧٣٢م، صحيح أن معركة بواتييه التي جرت في ذلك العام قد وضعت حداً لتقدم المسلمين في الغرب اللاتيني، لكن هذه المعركة لم تبدد مخاوف الأوروبيين تجاه خطر الإسلام.

بالإضافة إلى ما يمثله الإسلام من خطر، فإن المسيحيين الذين كانوا على اتصال بالمسلمين في الأندلس وصقلية كانوا يشعرون أنهم إزاء عالم يتقدمهم ويفوقهم قوة. وقد خضع الأوروبيون الذين هم على مقربة من مراكز الإسلام في الأندلس بشكل خاص لتأثير الحضارة الإسلامية، إن شهادة الإسباني ألفارو العائدة إلى عام ٨٥٤ م لتشير بوضوح إلى تأثير المسلمين في العالم اللاتينيي، يقول: «يطرب إخواني المسيحيون لأشعار العرب وقصصهم فهم يدرسون كتب الفقهاء لا لتفنيدها بل للحصول على أسلوب عربي صحيح ورشيق، فأين تجد اليوم علمانياً يقرأ التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة (...) إن شباب المسيحيين الذين هم أبرز الناس مواهب، ليسوا على علم بأي أدب ولا أية لغة غير العربية، فهم يقرأون كتب العرب ويدرسونها بلهفة وشغف...»(٤٩).

إن هذا الوضع الذي يشير إليه ألفارو في منتصف القرن التاسع الميلادي لم يكن آنذاك إلا في بدايته. والواقع أن أوروبا قد اقتبست عن العرب المسلمين الشيء الكثير، أما عصر الترجمة إلى

اللاتينية عن العربية فقد امتد من القرن العاشر إلى القرن الثالث عشر، ودور العرب في نهضة أوروبا المقبلة لا يمكن أن يستثنى.

لكن تأثير الإسلام على الأوروبيين لم يأخذ شكل التأثير الثقافي والعلمي فقط، بل إن تأثير الإسلام كان يتمثل بما يشكله من خطر، وكما يقول **غرونباوم**: «إن وجود الإسلام ومثوله في الأذهان ظل يبدو لأعين الأوروبيين أضخم من حقيقته على الدوام تقريباً. ولم يحدث البتة على مر التاريخ أن حقيقة مفردة لعبت في صوغ العلاقات الدولية في العصور الوسطى دوراً أكبر من الذي لعبه وجود دولة قوية غامضة لا يمكن التكهن بحقيقتها، تقوم في الجانب الآخر من ذلك البحر...»[٥٠].

وامتزاج مشاعر الإعجاب والعداء في الغرب اللاتيني للإسلام كان يؤدي إلى تعبيرات متناقضة، فمن ناحية كان اقتباس الأوروبيين لعلوم العرب وفلسفتهم يتواصل، ومن ناحية أخرى فإن نظرتهم إلى دين عدوهم كانت مؤسسة على الخرافات، وليس على معلومات مؤكدة، إلا أن ذلك سينتهي. فأول ترجمة للقرآن جاءت مع **بيار دو كلوني** في منتصف القرن الثاني عشر. وفي مطلع القرن الرابع عشر افتتحت خمس كليات في روما وبولونيا وباريس وأكسفورد وسلامنكا لتعليم العبرية والعربية والسريانية[٥١]، وذلك بناء على اقتراح **ريمون لول** (المتوفى ١٣١٦) وكان الهدف من ذلك معرفة عقائد الخصوم في سبيل مناقشتها ودحضها.

إن موقع أوروبا من الإسلام كان يدفعها إلى استقصاء المعلومات عن بلاد المسلمين، ولا شك أن معرفة أوروبا بالإسلام كانت تفوق على الدوام معرفة الإسلام بأوروبا، وكان وجود الإسلام

مطروحاً كمشكلة بالنسبة لأوروبا الغربية، كما يلاحظ **مونتغمري واط** من خلال القضية التي عالجها **توما الأكويني** في كتابه Summa Contra Gentiles[٥٢]، بالإضافة إلى ذلك فإن العلوم والفلسفة العربية إذا كانت قد أعطت أوروبا نظرة جديدة إلى العالم، فإن وجود الإسلام هو الذي ساهم في تشكيل هوية أوروبية متمحورة حول المسيحية في نهاية العصر الوسيط ومطلع عصر النهضة.

من الجهة الأخرى فإن المسلمين لم يروا في الغرب اللاتيني أي خطر يتهددهم، وإذا كانت حروب الحدود قد أججت الحمية الدينية المسيحية في مناطق بعيدة عن مناطق المسلمين ـ كما حدث في شمال فرنسا في نهاية القرن الحادي عشر ـ فإن حروب الحدود أو معارك الثغور لم تكن لتترك صدى في أرجاء العالم الإسلامي.

والواقع أن المسلمين الذين اعتبروا الشعوب المنتشرة في **الأرض الكبيرة** مخاصمة لهم دون أن يعيروها اهتمامهم، لم ينظروا إليها كشعوب معادية، وإذا كانت نظرة المسلم، الذي تكونت لديه فكرة ما عن العالم الممتد شمال المتوسط، تنطوي على احتقار لهؤلاء الفرنجة ومن جاورهم، فإن هذه النظرة لم تنطو على شيء من العداء، ولكي تتأسس النظرة على شيء من العداء كان يتوجب أن يدرك المسلم أمرين: حقيقة القوى السياسية في الغرب اللاتيني ومدى ما تشكله من خطر على وجوده، وإدراك هاتين الحقيقتين لم يصبح أمراً واقعاً قبل القرن الخامس عشر.

ومع ذلك فإن انهيار الإسلام الأندلسي قبل نهاية القرن الخامس عشر، قد أوجد وضعاً أصبحت معالجته أمراً ملحاً. فقيام مملكة

مسيحية قوية في إسبانيا وخضوع ما تبقى من مسلمين لها قد طرح أشكالاً يستوجب الحل. ويعالج الفقيه **أحمد بن يحيي الونشريشي** (١٤٣٠- ١٥٠٨)، هذه المسألة في محاولة فريدة تعكس لنا تبلور مشاعر من نوع جديد.

يرى **الونشريشي**: «أن الهجرة من أرض الكفر إلى أرض الإسلام فريضة إلى يوم القيامة. ولا يسقط هذه الهجرة الواجبة على هؤلاء الذين استولى الطاغية لعنه الله تعالى على معاقلهم وبلادهم إلا تصور العجز عنها بكل وجه وحال، لا الوطن والمال، فإن ذلك كله مُلغى في نظر الشرع.. فإن محبة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة والركون إلى الكفار ونبذ العزة الإسلامية.. وظهور السلطان النصراني عليها.. تكاد أن تكون كفراً والعياذ بالله»[٥٣].

من هنا نشأ وضع مستجد في المغرب الأقصى تأسس على رفض صارم للقبول بسلطة المسيحيين، بحيث حل مكان الاحتقار السابق عداء صارم يترسخ على أسس دينية يسهم مرور الزمن بتعميقه. وفي الجهة الأخرى من العالم الإسلامي كانت الدولة العثمانية تتقدم في أوروبا الشرقية وتقضم أراضي الدولة البيزنطية قبل سقوط القسطنطينية.

إن أحلام المسلمين الأوائل بالسيطرة على القسطنطينية سيحققها العثمانيون في منتصف القرن الخامس عشر، كذلك فإن شعور المسلمين بتفوقهم سيتعزز بتقدم الأتراك في أوروبا الوسطى، وبفضل هذا الاحتكاك المباشر بالقوى السياسية الأوروبية ستزداد معرفة العثمانيين بدول أوروبا وشعوبها، في هذا الوقت الذي نلمح فيه بداية تبدل النظرة الإسلامية إلى أوروبا، يبدأ الأوروبيون بإدراك

واقع قوة المسلمين وبالتحرر من تأثيرهم العلمي والثقافي. في نهاية القرن الخامس عشر يصرح **بيكوديلا ميراندولا** (١٤٦٣-١٤٩٤) الذي كان على معرفة باللغات الشرقية ومن بينها العربية: اتركوا لنا **فيثاغوراس** و**أفلاطون** و**أرسطو** وخذوا أصحابكم... ويستنتج **مونتغمري واط**: إن الإعجاب السابق بكل ما هو عربي انقلب إلى نفور واشمئزاز[٥٤].

ولم يمض وقت طويل حتى انقلب اشمئزاز المسلمين واحتقارهم للأوروبيين إلى إعجاب.

الهوامش

(١) موسي: «ميلاد العصور الوسطى»، **عالم الكتاب**، القاهرة، ١٩٦٧، ص ص ٣٤٦-٣٦٠.

(٢) موريس لومبار: **الإسلام في عظمته الأولى**، دار الطليعة ـ بيروت، ١٩٧٧، ص ١٧٢ وما بعدها.

(٣) ابن خرداذبة: **المسالك والممالك**، نشرة M.J. De Geoeje، ١٨٨٩، ص ١٥٥.

(٤) المقدسي: **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، نشر De Geoeje، ليدن، ١٨٧٧ ص ١٥.

(٥) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، لجنة التأليف والترجمة والنشر، جامعة الدول العربية، ١٩٦٣، الجزء الأول، ص ١٣٥.

(٦) ابن رسته: **الأعلاق النفيسة**، نشر De Geoeje، ليدن، ١٨٩٢، ص ص ١١٩ ـ ١٣٠.

(٧) ابن فضلان: **رسالة ابن فضلان في وصف الرحلة إلى بلاد الترك والخزر والروس والصقالبة**، مديرية إحياء التراث العربي، دمشق، ١٩٧٧، ص ص ١٧٥-١٨٨.

(٨) المسعودي: **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، نشرة شارل بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، ١٩٦٦ وما بعدها، الجزء الثاني، ص ٣٣.

(٩) المسعودي: **مروج**، ج ٢، ص ٤١.

(١٠) نفسه، ج ٢، ص ١٤٢.

(١١) نفسه، ج ٢، ص ص ١٤٣-١٤٤.

(١٢) نفسه، ج ٢، ص ١٤٥.

(١٣) نفسه، ج ٢، ص ١٤٧.

(١٤) نفسه، ج ٢، ص ١٥١.

(١٥) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، دار مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٧

(١٦) نفسه، ص ٤٨.

(١٧) نفسه، ص ٣٨.

(١٨) نفسه، ص ٣٩.

(١٩) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ج ١، ص ٢٤٠.

(٢٠) كراتشكوفسكي: ج ١، ص ٢٧٤.

(٢١) كراتشكوفسكي: ج ١، ص ٢٧٩-٢٨٥.

(٢٢) كراتشكوفسكي: ج ١، ص ٣.

(٢٣) القزويني: **آثار البلاد وأخبار العباد**، دار صادر، بيروت، ص ٤٩٨.

(٢٤) القزويني: **آثار البلاد**، ص ٥٧٦.

(٢٥) القزويني: **آثار البلاد**، ص ٥٧٧.

(٢٦) القزويني: **آثار البلاد**، ص ٦١٧.

(٢٧) القزويني: **آثار البلاد**، ص ٦١١.

(٢٨) الدمشقي: **نخبة الدهر في عجائب البر والبحر**، نشر A. Methren، ليبزغ، ١٩٢٣، ص ٢٧٥.

(٢٩) الدمشقي: ص ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٣٠) أبو الفدا: **تقويم البلدان**، نشر دوسلان، باريس، ١٨٢٥، ص ١٨٨.

(٣١) أبو الفدا: ص ٢٠٢.

(٣٢) أبو الفدا: ص ٢٩٨.

(٣٣) كراتشكوفسكي، الجزء الأول، ص ٤١٢ وما بعدها.

(٣٤) القلقشندي: **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، الجزء الخامس، ص ٤٠٣.

(٣٥) القلقشندي، ج ٥، ص ٤٠٧.

(٣٦) القلقشندي، ج ٥، ص ٤١٨.

(٣٧) ابن خلدون: **المقدمة**.

(٣٨) كراتشكوفسكي، الجزء الثاني، ص ٤٩٢.

(٣٩) كراتشكوفسكي، الجزء الثاني، ص ٥٣٩.

(٤٠) كراتشكوفسكي، الجزء الثاني، ص ٥٤١.

(٤١) ميشال دوفيز: **أوروبا والعالم في نهاية القرن الثامن عشر**، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٨٠، ص ص ١٧-١٩.

(٤٢) غرونباوم: **حضارة الإسلام**، مكتبة مصر بالفجالة، القاهرة، ص ١٦.

(٤٣) انظر: مونتغمري واط: **أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا**، دمشق، ١٩٨١، الصفحات ١٠٧-١١٧.

(٤٤) أسامة بن منقذ: **كتاب الاعتبار**، برنستون، ١٩٣٠، انظر الصفحات: ٦٤-١٣٢-١٣٣-١٣٥-١٣٨-١٤٠.

(٤٥) الجاحظ: **البيان والتبيين**، القاهرة، ١٩٣٢، ص ١/١٢٨.

(٤٦) صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، نشره الأب لويس شيخو، مجلة المشرق، ١٩١١، ص ص ٧-١٠.

(٤٧) مونتغمري واط: **أثر الحضارة العربية**، ص ١٥٨.

(٤٨) Lewis, B. Ottoman Obseruers, 72.

(٤٩) النص المنسوب إلى ألفارو أثبته غرونبام ص ٨١ ومونتغمري واط ص ٧٤

(٥٠) غرونباوم، ص ٥٣.

(٥١) غرونباوم، ص ٧٣.

(٥٢) واط، ص ١٥٤.

(٥٣) الونشريشي: **أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر**، ص ١٢٩-١٩٢

(٥٤) مونتغمري واط، ص ١٥٥.

الفصل الثاني

استمرار النظرة التقليدية وتبدلها مسألة التقدم

دخلت العلاقات الأوروبية ـ الإسلامية عصراً جديداً في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وليس سقوط القسطنطينية سوى علامة على بروز قوتين: الدولة العثمانية لجهة الشرق، وأوروبا الغربية في الجهة المقابلة، وقد أدى ذلك إلى أن العثمانيين وضعوا بمجابهة مع العالم اللاتيني الذي لا يعرفون الكثير عنه. إذ إن نظرة العالم الإسلامي إلى العالم اللاتيني، كما يلاحظ **غرونباوم**: كان يغشاها من الإبهام النسبي ما جعل القرابة الأساسية في الأفكار والاتجاهات أكثر وضوحاً بين اليونان والعرب، منها بين العرب واللاتين[١]. لكن ومن جهة أخرى فإن هذه المجابهة بين الدولة العثمانية وأوروبا الغربية بسبب زوال البيزنطيين والإسلام الأندلسي قد حتمت على كل قوة من القوتين أن تزيد معرفتها بالأخرى. ومع مرور الوقت فإن كل قوة أخذت تنظر إلى قوة الآخر كواقع سياسي وعسكري قبل كل شيء[٢]، على الرغم من أن العواطف الدينية كانت لا تزال تملك تأثيراً قوياً على الأفراد والجماعات.

وإذا كان الإسلام العثماني يشكل خطراً بادياً في وسط أوروبا يستشعره الغرب بمجمله، فإن الغرب كان يشكل خطراً متزايداً في شمالي أفريقيا وفي بحر العرب والمحيط الهندي. كانت البحرية الأوروبية تكتشف البحار وتطرق أبواب العالم الإسلامي من جهاته المختلفة وأحد أولئك المبكرين الذين تنبهوا إلى هذا التوسع ومخاطره هو **قطب الدين النهروالي** المؤرخ المكي (١٥١١-١٥٨٢) الذي ذكر في كتابه عن فتح العثمانيين لليمن **البرق اليماني في الفتح العثماني** رواية هامة عن ظهور البرتغاليين في المحيط الهندي، يقول: «وقع في أول القرن العاشر من الحوادث الفوادح النوادر دخول البرتغال الملاعين من طايفة الأفرنج إلى ديار الهند وكانت طايفة منهم يركبون من زقاق سبتة في البحر ويلجون في بحر الظلمات (...) فكثروا في بحر الهند بنوا كوة ــ بضم الكاف العجمية وتشديد الواو بعدها هاء ــ اسم لموضع من ساحل الدكن هو تحت الإفرنج الآن، ومن بلاد الدكن قلعة يسمونها كوتا، ثم أخذوا هرموز وتقووا هناك وصارت الأمداد تترادف عليهم من البرتغال فصاروا يقطعون الطريق على المسلمين أسراً ونهباً ويأخذون كل سفينة غصباً إلى أن كثر ضررهم على المسلمين وعم أذاهم على المسافرين، فأرسل السلطان مظفر شاه بن محمود شاه ابن محمد شاه سلطان كجرات يومئذ (١٥١١ ــ ١٥٢٥) إلى السلطان قانصوه الغوري يستعين به على الإفرنج»[٣].

ولهذه الرواية أهميتها على أكثر من صعيد، فهي تكشف لنا أن مراقبة المسلمين لما يجري في محيط الهند لم تكن غائبة، وإن لم تكن فعالة بما فيه الكفاية، كما توضح أن المسلمين صار عليهم أن يتعرفوا إلى الأوروبي ليس في بلاده ولكن خلف خطوط سيطرتهم أيضاً.

ومع ذلك فإن البحرية العثمانية كانت تبدو على جانب كبير من القوة، وخصوصاً في المتوسط، وهي حافظت على هيبتها حتى نهاية القرن الثامن عشر، لعبت دوراً في بلورة نظرة متجددة إلى أوروبا. ويمكن أن نشير إلى دور الأسطول العثماني بهذا الخصوص، فقد جرت مجابهة عسكرية بين العثمانيين والبرتغاليين في عمان وهرمز عامي ١٥٣٨ و١٥٥١، هذا يعني أن رد الفعل الإسلامي لم يكن غائباً تماماً، حتى ولو لم يكن لهذه المجابهات المحدودة أن تغير مجرى التاريخ ولكنها بدلت من نظرة المسلمين إلى أوروبا، فقد كتب قائد الأسطول ويدعى **سيد علي**، مؤلفاً بعنوان: **المحيط في علم الأفلاك والأبحر** قدم فيه معلومات جديدة حول البلدان بما في ذلك بلدان أوروبا، إلا أنه كان لا يزال واقعاً تحت تأثير نظرية **بطليموس**، فعندما يشير إلى الدنيا الجديدة (أميركا) يقول إنها غير داخلة في الأقاليم السبعة، ومع **بيري ريس** وهو قائد آخر للأسطول العثماني سنجد اعتماداً أوسع على مصادر أوروبية في كتابه «**بحرية**»، كما سنلاحظ ابتعاداً نسبياً عن النظرية الجغرافية التقليدية، فقد اعتمد **بيري ريس** على خرائط برتغالية وعلى نسخة من خريطة **كولومبس** عائدة إلى عام ١٤٩٨ وتحدث باعتناء عن القارة الجديدة[٤].

كانت الجغرافيا علماً واسعاً وبارزاً في ذلك العصر، وقد فرضت هيبتها كعلم متعدد الاختصاصات والفوائد حتى القرن الثامن عشر. واعتناء عدد كبير من المتنورين العثمانيين بجمع المعارف الجغرافية ليس إلا صدى للاعتراف بأهميتها. ومن خلال الجغرافيا كانت المعرفة تزداد بأوروبا. وفي منتصف القرن السادس عشر ظهر في استامبول كتاب بعنوان **تاريخ الهند الغربي** يتحدث عن القارة الأميركية[٥]، مما يعني أن الأوساط المطلعة كانت على

علم كاف بهذا الاكتشاف الذي ميز العصر.

بفضل الجغرافيا إذاً كانت تتطور معرفة المسلمين العثمانيين بأوروبا، الأمر الذي يذكرنا بما كان عليه الأمر في القرن التاسع الميلادي، ومع **حاجي خليفة** (١٦٠٩ ـ ١٦٥٧) يمكننا أن نشير إلى تبدل واضح في المعارف حول الغرب اللاتيني، فقد أصبحت صورة العالم لدى العثمانيين مطابقة للصورة المعروفة في أوروبا. وقد عمل **حاجي خليفة**، المعروف أيضاً باسم **كاتب جلبي**، على ترجمة بضعة مؤلفات وأطالس بمعاونة راهب فرنسي اعتنق الإسلام. وفي كتابه **جهان نامه** أي (كتاب العالم) يتخلى عن نظرية الأقاليم السبعة نهائياً ويستبدل بها القارات[٦]. وإذا كانت مصنفات **حاجي خليفة** تعكس مستوى المعرفة لدى الأوساط العلمية، فإن الأوساط الشعبية كان بإمكانها أن تزيد معرفتها بأوروبا عبر روايات التجار والرحالة المتكاثرين، وأحد أولئك الذين أسهموا في توسيع المعرفة الشعبية ببلدان أوروبا كان **أوليا جلبي** (١٦١١ ـ ١٦٧٩) الذي اكتسب شهرة واسعة بفضل سياحته الطويلة في الشرق والغرب والذي قدم معلومات مدققة عن البوسنة والنمسا والمجر وألمانيا وهولندا والسويد[٧].

والفكرة القائلة بتقدم أوروبا في مجال الجغرافيا كانت ناتجة من النجاحات التي حققتها البحرية الأوروبية في ارتياد الأصقاع البعيدة. وثمة إشارات إلى اعتراف مبكر بالتقدم الأوروبي، في مجال الجغرافيا على الأقل، **فالسلطان مراد الرابع** (١٦٢٣ ـ ١٦٤٠) طلب إلى المستشرق الهولندي **غوليوس** القيام بمسح جغرافي لأراضي الدولة ووضع خارطة لها. وفي إشارة أخرى تعود إلى عام ١٦٥٢، كتب أحد العثمانيين ويدعى **عمر طالب** على

هامش مخطوطة **لحاجي خليفة** ما نصه: «الآن، أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل إلى المرافىء الهامة من العالم. قبلاً، كان تجار الهند والسند والصين محتاجين إلى المجيء إلى السويس، وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العام أجمع، أما الآن فإن البضائع تنقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان وتنشر على العالم أجمع انطلاقاً من هناك. أما ما ليسوا بحاجة إليه، فإنهم يأتون به إلى استامبول وغيرها من أراضي الإسلام ويبيعونه أضعاف سعره الفعلي، فيكسبون بذلك المال الوفير. لهذا السبب أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على شواطىء اليمن وعلى التجارة المارة من هناك فلن يمر وقت طويل حتى يسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام»[٨].

لا شك بأن رؤية **عمر طالب** هذه قد جالت في أذهان بعض العثمانيين المتنورين، لكنها لم تصبح في منتصف القرن السابع عشر، شاغلاً يشغل أذهان الطبقة الحاكمة، بل على العكس من ذلك فإن الأوساط الفاعلة في استامبول كانت لا تزال تعتقد بتفوق إسلامي ـ عثماني على المسيحيين الأوروبيين، ويمكن القول بأن إشارة **عمر طالب** كانت إشارة معزولة إذا ما وضعت في السياق العام وهي تشبه في ذلك إشارة **النهروالي** قبل أكثر من قرن من الزمان، ومع ذلك يمكن أن نرقب من خلال الإشارتين بعض التحول الذي طرأ على النظرة إلى أوروبا والذي يحتمه ما كان يحدث على الأرض من وقائع مستجدة.

وفي النصف الثاني من القرن السابع عشر برز دور السفراء

وكذلك دور المؤرخين في تعميق المعرفة بأوروبا الغربية، ومن بين السفارات الدبلوماسية الهامة والمبكرة سفارة **كارا محمد باشا** إلى فيينا عام ١٦٦٤ وصحبته نحو مئة وخمسين شخصاً، مما أتاح لعدد واسع من رجال الإدارة العثمانية الاطلاع على جوانب من الحياة السياسية والاجتماعية في عاصمة أوروبية[٩]. أما **حسين هزارفن** وهو إداري ومؤرخ فقد كتب تاريخاً جمع فيه معلومات من مصادر يونانية ولاتينية وقد سهّل له ذلك علاقاته ببعض الأوروبيين ومن بينهم المستشرق **أنطوان غالان**[١٠]. وفي نهاية القرن السابع عشر ظهر كتاب هام بالعربية هو **جامع الدول** للمؤرخ التركي **منجم باشي** المتوفى سنة ١٧٠٢، وقد خصص فيه فصولاً لتواريخ الدول الأوروبية واعتمد في تحريرها على مصادر أوروبية أيضاً، وقد تحدث **منجم باشي** عن مختلف الشعوب الإفرنجية وعن ملوك فرنسا وألمانيا وإسبانيا وإنكلترة[١١].

كان القرن السابع عشر يمثل بحق مرحلة جديدة من تطور النظر الإسلامي إلى أوروبا، فقد تراكمت المعلومات جغرافياً وتاريخياً وسياسياً عن بلدان أوروبا الغربية، إلا أن هذه المعلومات لم تسهم إلا قليلاً في تبديل الأساس الذي تقوم عليه الصورة التقليدية. فبقي المسلم عامة والعثماني خاصة، مطمئناً إلى قوته وما يعتقده تفوقه، ولهذا الاعتداد أسبابه التي يستند إليها، فمن جهة كان اعتقاد المسلم بتفوق إيمانه قوياً وراسخاً. ومن جهة أخرى فإن العسكرية العثمانية ـ والتي اعتمدت على بعض الخبرات الأوروبية منذ القرن الخامس عشر ـ كانت ما تزال موحدة وقوية وفاعلة أمام قوى ممالك وإمارات أوروبا المفتتة، وكان لكل هذا نصيبه في تدعيم الفكرة القديمة بتفوق المسلم. ومع ذلك فإن متنورين عثمانيين قد لحظوا بوضوح تدهور الأوضاع الداخلية للدولة، فقد عكف بضعة

عثمانيين على تحليل أسباب الضعف العثماني، ومن بينهم **قوجي بيك** الذي شرح في رسالة مختصرة للسلطان مراد الرابع المجالات التي يبرز فيها الضعف وينتشر فيها الفساد[١٢].

وكذلك فعل **حاجي خليفة** الذي كانت له اهتمامات أخرى إلى جانب الجغرافيا، فقد كتب رسالة بعنوان **دستور العمل لإصلاح الخلل** ركز فيها على الجوانب الاقتصادية والإدارية التي يتبدى فيها الخلل والفساد[١٣]. وكتب **حسين هزارفن** كتاباً بعنوان: **تلخيص البيان في قوانين آل عثمان** حمل فيه بقسوة على أولئك الذين يخرقون النظام ويفسدون، ولم ينج من نقده واتهامه أعلى رجال السلطة والإدارة[١٤].

إن إدراك الأزمة الداخلية لم يكن غائباً تماماً، وكان بإمكان هؤلاء المتنورين العاملين في الإدارة أو الخدمة السلطانية أن يكوّنوا ملاحظاتهم من خلال مراقبتهم الدؤوبة للأوضاع التي يعيشونها عن قرب، وكذلك كان لاطلاعهم على جوانب من الحياة الأوروبية دور في اكتسابهم وعيا إضافياً بأحوال دولتهم من الداخل.

وباختصار فإن جميع هذه الملاحظات والإشارات والمحاولات لم تغير سوى الشيء القليل من الأساس الذي بنيت عليه صورة أوروبا في ذهن المسلم خلال أجيال طويلة، وكان يتوجب انتظار الهزيمة العسكرية المدوية في السنة الأخيرة من القرن السابع عشر ليهتز اطمئنان المسلم الداخلي وتتصدع الصورة القديمة للغرب الضعيف والمهمل.

كانت هزيمة **كارلوفيتز** عام ١٦٩٩ أول هزيمة من نوعها تتعرض لها قوات الإنكشارية، وكانت نتائجها فادحة. فقد خسرت الدولة

العثمانية أقاليم واسعة من الأراضي التي كانت تحت سيطرتها، وأبرزت هذه الهزيمة القوة العسكرية لكل من النمسا والروسيا[١٥]. ويمكن القول إن رد الفعل العثماني لم يكن بطيئاً، فالسلطان **أحمد الثالث** (١٧٠٣-١٧٣٠) وهو الذي تلقى النتائج المباشرة للخسارة العثمانية كان مدركا بأن أفضل ما تقبل به دولته هو فترة طويلة من السلم مع جيرانها، وهذا ما سعي إليه وحققه في النصف الثاني من ولايته. وأدرك هذا السلطان أن الضعف العثماني في المجال العسكري يمكن أن يعوض بالأخذ بالخبرات الأوروبية. وكان يمكنه أن يدرك شيئاً آخر، وهو أن نمط العيش الفرنسي يختص ببعض الميزات غير المتوافرة في استامبول ومن هنا كان ميله إلى تقليد بعض العادات الملكية الفرنسية، ويذكر المؤرخ **جودت** في نهاية القرن التاسع عشر: «وقد ظهر في ذلك العصر ـ عهد أحمد الثالث ـ ميل الدولة إلى السير في طريق المدنية ورغبتها في ترتيب عسكر منظم غير أنها تركت الرؤوس وتمسكت بالأذناب...»[١٦]. وواقع الأمر أن ثورة شاركت بها العامة قد أطاحت بهذا السلطان، وأحد الأسباب البارزة لهذه الثورة هذا الميل للبذخ وتقليد الإفرنج.

وخلال القرن الثامن عشر حاول خمسة سلاطين متلاحقين أن يحققوا بعض الإصلاحات، وخصوصاً في الميدان العسكري وقد أدت محاولاتهم إلى بعض النتائج المحدودة وإلى بعض التأثيرات ذات المغزى، فبالإضافة إلى تأسيس مدارس للهندسة والمدفعية وإنشاء بعض المؤسسات ذات الصفة العسكرية الأخرى، فقد تأسست في استامبول أول مطبعة من نوعها سنة ١٧٢٧، واستعان **عثمان الثالث** (١٧٥٤-١٧٥٧) ببعض الخبراء الأوروبيين لترميم واجهة مسجد، واستخدم **مصطفى الثالث** (١٧٥٧ ـ ١٧٧٣)

ضباطاً أوروبيين لتدريب جنوده وطلابه[١٧].

وقد انطوت مشاريع الإصلاح العثمانية في القرن الثامن عشر على نتائج هزيلة، وليس لنا أن نجيب هنا عما إذا كانت أجهزة الدولة ومؤسساتها هي العاجزة عن استيعاب الخبرات الجديدة من أي نوع كان، أم أن المعارضة التي أبداها زعماء الإنكشارية ورجال الدين في رفض كل انفتاح ورفض كل تجربة تأتي من الغرب هي التي لم تسمح لمشروع الإصلاح أن يصل إلى نهايته، أم أن الإصلاح المرجو الذي فشل في المجال العسكري كان لا بد له أن يكون إصلاحاً تاماً، وهذا ما لم يحدث على الإطلاق خلال القرن الثامن عشر. ولعل كل هذه الأسباب مجتمعة قد جعلت من الإصلاحات خلال عهود متلاحقة غير ذات جدوى. لا تهمنا النتائج الميدانية للمحاولات الإصلاحية بحد ذاتها بقدر ما تهمنا آثارها الذهنية التي خلفتها في عقول بعض المتحمسين لفكرة الإصلاح ممن كانوا يحيطون بالسلطان على الدوام، وأثر ذلك في التبدل البارز الذي طرأ على نظرة المسلمين إلى أوروبا، إذ لم تعد هذه القارة مكاناً بعيداً ومهملاً ومحتقراً، وأصبح بالإمكان لأول مرة احتذاء نموذج غربي ومسيحي.

وأول من عبر عن ذلك بوضوح **محمد جلبي أفندي** الذي أوفده السلطان **أحمد الثالث** إلى باريس عام ١٧٢٠ للتعرف على المؤسسات الفرنسية وطبيعة عملها وما يمكن اكتسابه أو أخذه عنها. كان **محمد أفندي** لا يزال يعتقد أن الفرق بين الأتراك والفرنسيين مثل الفرق بين الليل والنهار ـ والفرنسيون الذين اندفعوا في شوارع باريس لمشاهدة هذا السفير التركي عبروا عن شيء مماثل ـ ومع ذلك فقد قدم الصورة التي جعلت السلطان

يشغف بنمط العيش الملكي الفرنسي ويندفع لتقليده.

جاء تقرير السفير عند عودته من رحلته إلى باريس التي استغرقت عدة أشهر، وقد ضمن تقريره الذي عرف باسم «**سفارتنامه**» مشاهداته التفصيلية نزولاً عند رغبة الوزير **إبراهيم باشا داماد**. وبما أن الطريق الذي سلكه هو الطريق البحري فقد تسنى له بعد وصوله إلى مرسيليا أن يعبر العديد من المدن الفرنسية في طريقه إلى باريس وأن يكوّن فكرة عن الحياة المدنية الفرنسية قبل وصوله إلى محطته الأخيرة. ومما يلاحظه أن تولوز كبيرة جداً ومشهورة، وبوردو لا نظير لها بين المدن وكثيفة السكان. من جهة أخرى لاحظ السفير أحد الفروق البارزة في زمنه بين الحياة الاجتماعية الفرنسية والحياة الاجتماعية في استامبول، ويتصل ذلك بشكل خاص بعلاقات الرجل بالمرأة التي يصفها على النحو التالي: «في فرنسا يكن الرجال الكثير من الاحترام للنساء... بحيث إن النساء يفعلن ما يشأن.. وأوامرهن تطاع في كل مكان، وقد قيل إن فرنسا هي جنتهن، لأنهن يعشن منعتقات من كل تعب، وإذا رغبن في شيء حصلن عليه بسهولة».

لكن أهم من هذه الملاحظات التي يذكرها، وصفه للقوى العسكرية وللتنظيم العمراني، وهي الأمور التي تهمه أكثر من أي شيء آخر. وبالنسبة للقوة العسكرية الفرنسية يلخص بعد أوصاف منوعة: «ينبغي أن أقول بأنني رأيت فرقاً جميلة جداً ورائعة جداً وقوية جداً». أما بالنسبة للتنظيم العمراني فيسهب في وصف القصور الملكية **كفرساي ومارلي وسان كلو** وغيرها. كما يتحدث عن التقدم العلمي فيشير إلى المانيفكتورات ومن بينها واحدة لصنع القماش فيها خمسمائة وخمسون عاملاً، وأخرى

لصنع الزجاج يعمل فيها ألف عامل. ويتحدث عن زيارته للمرصد الذي أمر ببنائه **لويس الرابع عشر**، وأشرف عليه الفلكي الإيطالي **كاسيني** Cassini، يقول **محمد أفندي**: «يوجد برج كبير من الحجر بعلو ثلاثة طوابق في كل منها عدد من الغرف مليئة بآلات لا تحصى، واحدة خاصة بالفلك ورصد النجوم وغيرها لتسهيل الأعمال ولمعرفة القمر الجديد ولرفع الماء من أسفل إلى أعلى، وأشياء أخرى مدهشة وعجيبة». ويضيف «رأيت أيضاً الكثير من أدوات الهندسة (...) وهناك آلة اكتشفت حديثاً لمعرفة كسوف وخسوف الشمس والقمر». أما بشأن العالم **كاسيني** فيذكر: «**كاسيني** هذا الفلكي العظيم مات قبل أن يكمل اكتشافاته مخلفاً ابنه في مهنته.. وقد أعطاني المسائل التي أعدها والده في نقد لوائح **بطليموس**». وواقع الأمر أن هذه اللوائح التي حملها السفير إلى استامبول لم تجد من يهتم بها، وبقيت في مكتبة السلطان ولم تترجم إلى التركية إلا في عام ١٧٧١.

إن الطريقة التي يتبعها **محمد أفندي** في كتابته لتقريره هي في عقد مقارنات بين مشاهداته في باريس وفرنسا عامة وبين ما يماثلها في استامبول، إننا إزاء عالمين مختلفين وهذا ما كان السفير مقتنعاً به اقتناعاً تاماً، وهذا ما نجده عند السفراء الأتراك على امتداد القرن الثامن عشر. وحين يلقي **محمد أفندي** نظرة إجمالية على باريس التي لا شبيه لها في الضخامة بعد استامبول، يلاحظ مدققاً: «ليس صحيحاً على الإطلاق أن باريس أكبر من استامبول.. ولكن نرى عدداً أكبر من الناس في الطرقات لأن النساء لا يستطعن البقاء لحظة في منازلهن.. هذا الخليط من الرجال والنساء يظهر المدينة كثيفة السكان وهي ليست كذلك في الواقع»[١٨].

وتعود أهمية هذا التقرير إلى عدة أسباب. فقد قدم السفير **محمد أفندي** أول تقرير مفصل يشرح باعتناء صورة الحياة في مدينة أوروبية، وهذه الصورة لم تكن معروفة من قبل، أو أنها كانت غامضة. من جهة ثانية فإن هذا التقرير قد حدد قدر المستطاع ملامح «التقدم» الفرنسي، والأوروبي عامة والذي برز في الجوانب العسكرية والعمرانية والعلمية، بينما أهمل السفير الجوانب الثقافية والسياسية ولم يعرها اهتمامه. ولهذا الأمر أهميته لأن المتنورين الأتراك في القرن الثامن عشر ما كانوا ليقرّوا بأي تقدم ثقافي للأوروبيين المسيحيين وما كانوا ليروا في الأنظمة السياسية السائدة في أوروبا ما يفضل نظامهم. ولهذا فإن الاعتقاد الذي ساد هو أن التقدم الذي أحرزته أوروبا يتجلى في العسكرية والعمران والعلم، وهي ميادين يمكن إحرازها بجهود الخبراء المتخصصين. ويمكن أن نذكر أخيراً بأن تقرير **محمد أفندي** قدم نموذجاً للسفراء الذين جاؤوا بعده والذين كتبوا تقاريرهم مقلدين الخطة والطريقة التي اعتمدهما.

ومع ذلك فإن السفراء كان بإمكانهم أن يخرجوا عن ميدانهم الخاص في كتابة التقارير، كذلك فإن تطوير صورة أوروبا لم يكن حكراً على السفراء. وبهذا الخصوص نذكر الدور الخاص الذي قام به رجل متعدد المواهب والاهتمامات، كان له أن يقدم صورة جديدة لأوروبا التي عاصرها، وأن يسهم في تخطي الحواجز التي تقوم بين العالمين العثماني والأوروبي، المسلم والمسيحي على التوالي.

كان **إبراهيم متفرقة** (١٦٧٩-١٧٤٢) هو الشخصية التي ستلعب دوراً بارزاً في الانفتاح العثماني على أوروبا، إن العمل البارز الذي

ارتبط باسمه هو إنشاء أول مطبعة إسلامية في استامبول عام ١٧٢٧، ويظهر أن هذا العمل ما كان ليقوم لولا حماسته ومواهبه. ومع ذلك فإن تأسيس المطبعة كان جهداً مشتركاً للعديد من الشخصيات المؤمنة بنقل هذا «الاختراع» الذي ظهر في أوروبا. ومن بين الذين أسهموا في تشجيع ذلك السفير **محمد أفندي** نفسه وابنه **سعيد أفندي** الذي رافقه في سفارته إلى باريس، وكذلك الوزير المصلح **إبراهيم باشا داماد**، وما كان لهذه المطبعة أن تبصر النور لولا تشجيع السلطان[١٩].

وقد تطلب تأسيس المطبعة موافقة مسبقة من شيخ الإسلام، لهذا فإن **إبراهيم متفرقة** كتب رسالة قصيرة تحت عنوان **وسيلة الطباعة** شرح فيها أهمية وضرورة إدخال «فن الطباعة» إلى البلاد العثمانية، ولم يصدر الفرمان بافتتاح المطبعة إلا بعد موافقة شيخ الإسلام الذي اشترط عدم طباعة الكتب الدينية بكل فروعها، كما عين شخصين لغرض الرقابة على منشورات المطبعة. ولعل الشرط الذي اشترطه شيخ الإسلام لم يكن سلبياً كله، بل على العكس من ذلك إذ إن المطبعة انصرفت إلى طباعة الكتب العلمية والتاريخية واللغوية[٢٠]. وقد استمر عمل المطبعة منذ تأسيسها عام ١٧٢٧ وحتى وفاة مؤسسها عام ١٧٤٣، وخلال هذه المدة تم إصدار العديد من الكتب من بينها: كتاب لغات وهو قاموسي عربي ـ تركي في جزءين عدد صفحاته ١٤٢٢ صفحة، ثم كتاب حول الحروب البحرية مع خرائط من إعداد حاجي خليفة وقد صدر في السنة نفسها. ثم تاريخ غزوات الأغاخانات وهو ترجمة من اللاتينية إلى التركية، وكتاب تاريخ جزر الهند الغربية أو أمريكا في ٩١ صفحة مع ٤ خرائط، وكتاب قواعد فرنسية ـ تركية، ورسالة في فضائل البوصلة في ٢٣ صفحة، وكتاب جغرافي بعنوان

«مرآة العالم» تأليف حاجي خليفة، بالإضافة إلى تاريخ رشيد أفندي وقاموس تركي ـ فارسي صدر عام ١٧٤٢[٢١].

تلك هي أبرز المؤلفات التي صدرت عن مطبعة استامبول في النصف الأول من القرن الثامن عشر، ويمكن تقسيمها إلى موضوعاتها الرئيسية وهي التاريخ والجغرافيا واللغة. واللافت للانتباه بشكل خاص الترجمة عن اللاتينية والاهتمام باللغة الفرنسية، والاهتمام بالمؤلفات العلمية الجغرافية، والتي كما ذكرنا تمثل في ذلك الوقت العلم الذي يعكس تقدم العلوم البحرية والعسكرية والتجارة أيضاً. وهذا ما يثيره **ابراهيم** متفرقة على حدة، ويبرزه في كتاب من تأليفه صدر عن المطبعة ذاتها عام ١٧٣١ تحت عنوان **أصول الحكم في نظام الأمم**، ويمكننا أن نعتبر هذا الكتاب أول محاولة نظرية من نوعها، ففيه يدعو المؤلف إلى الاستفادة من علوم أوروبا وإلى استيعاب التقنية الحديثة وإعادة تنظيم القوات العثمانية وفق الأساليب الحديثة.

لم يكن **ابراهيم متفرقة** إذاً مؤسساً لأول مطبعة فقط بل كان سفيراً ومؤلفاً وعسكرياً قبل هذا وذاك. فقد وُلد في كلوج (Cluj) بترانسيلفانيا من عائلة تدين بالمذهب التوحيدي (Unitarianisme) وهذا ما يفسر عداءه الشديد للكثلكة حتى بعد دخوله الإسلام. ومن المرجح أن يكون **ابراهيم** الذي لا يعرف اسمه الأصلي قد وقع في الأسر في إحدى المعارك وبيع كعبد وتدرج في الخدمة العسكرية والإدراية حتى اكتسب رتبة «متفرقة» وهي رتبة تعطى للعاملين في خدمة السلطان. وأول مؤلفات **ابراهيم** هو **الرسالة الإسلامية** وتعود إلى سنة ١٧١٠ يشرح فيها انتقاله من المسيحية إلى الإسلام ويضمنها انتقاداً عنيفاً

للكاثوليكية والبابوية، يبسط فيها اعتقاده بانتصار الإسلام على الكاثوليكية في أوروبا، ولم تكن هذه الرسالة تشتمل على أي فكرة تتعلق بالإصلاح من قريب أو بعيد. والواقع أن هذه الرسالة الإسلامية التي لا شأن كبيراً لها في التأليف العثماني، تفيدنا في التعرف إلى تطور أفكار مؤلفها، والتي تتفق مع ما كان يسود العالم الإسلامي ــ العثماني من عداء للمسيحية في أوروبا[٢٢]. وهذه النظرة الشائعة التي يتبناها إبراهيم بشدة والتي كانت تقسم العالم إلى قسمين متخاصمين كان يمكن للهزيمة القاسية القريبة العهد أن ترسخها لا أن تقلل من أهميتها، ومع ذلك فإن **متفرقة** على الرغم من عدائه للكثلكة كان يرى معالم التقدم الأوروبي فيشرح أسبابه ويدعو إلى الأخذ به، وهكذا سيكون بمقدورنا أن نراقب كيف تتولد النظرة الحديثة إلى أوروبا من داخل النظرة التقليدية.

يقسم **ابراهيم** كتابه **أصول الحكم في نظام الأمم**[٢٣]، إلى ثلاثة أقسام مشتملة على فصول: القسم الأول يعالج ضرورة النظام والفوائد المعولة عليه، والقسم الثاني يشتمل باختصار على الفوائد الناجمة عن دراسة الجغرافية، والثالث يشتمل على استعراض لمختلف اشكال القوات في الجيوش المسيحية وقواعد النظام الملاحظة عندهم ونظمهم العسكرية المسجلة والمنفذة في حروبهم. ويستعرض في البداية الظروف التي أحاطت بتأليف كتابه، ويبدو أنه كتب **أصول الحكم** في فترة من العزلة المؤقتة حسب ما يشير في مقدمته. ومن المرجح أن يكون التأليف قد تم في فترة الثورة إلى رافقت عزل السلطان **أحمد الثالث** وصعود **محمود الأول**. إن الأحداث التي رافقت هذه الثورة المضادة للإصلاحات التي أنشئت في عهد **أحمد الثالث**، وأحرقت خلالها القصور الباذخة المبنية على الطراز الأوروبي، وقتل خلالها الوزير

ابراهيم داماد الذي اعتبر مسؤولاً عن هذا الانفتاح الباذخ. ومع ذلك فإن المطبعة سلمت من التدمير والحرق، فليس مستبعداً أن يكون المشرف عليها قد خشي أن يلقى مصير وزيره، يقول: وهكذا انسحبت إلى زاوية، وفي ظلام الوحدة استسلمت لأفكاري وتذوقت راحة النفس ونعيم الحياة الخاصة، حتى قامت عام ١١٤٣ / ١٧٣٠ **شمس سلطان البيت العثماني** (يقصد السلطان **محمود الأول**) فوجدت ذهني قد توقد وامتلأ بالأفكار، كما امتلا القلب بالألم لرؤية هذه العدوانية على امتداد تلك السنة، والكوارث التي أحاطت فجأة بالدولة العثمانية. وإذا كانت تلك هي ظروف التأليف فإن أسباب التأليف يشرحها على النحو التالي: «في تلك الأثناء اتجه انتباهي إلى أسباب هذه الثورة وعكفت على البحث في أصول هذه المساوىء.. ولم أخطىء بإيعاز هذه النتائج إلى الاستخدام السيىء لمؤسسات الدولة وتراخي الوزراء وكبار الإداريين وعدم اضطلاعهم بمسؤولياتهم.. ومن المناسب الاعتقاد بأن علامات الوهن في جسم الدولة، وهذه المظاهر من الضعف ليست إلا التمهيد لانحطاطها وانحلالها».

يتابع **متفرقة** هنا تقاليد الكتّاب العثمانيين من أمثال **قوجي بيك وحاجي خليفة وحسين هزارفن** ممن بحثوا في اسباب انحطاط الدولة خلال القرن السابع عشر، لكن ابراهيم كان يملك معطى لم يتبينه سابقوه. يقول: «أشد ما دفعني إلى عملي هذا، الذي هو فوق طاقتي وأبعد من حدود عقلي، هو هذا الشعب المسيحي (يقصد الأوروبيين) بمقارنته مع المسلمين، إذ كان منخفضاً جداً عن المسلمين في العدد وطبيعة الجسم والعقل وهو من جنس بائس أيضاً. لكن منذ بضع سنين انتشروا في كافة أرجاء العالم فلم يسيطروا على بعض المقاطعات فحسب، بل انتصروا مرات

عدة على الجيش العثماني».

ظهور العامل الأوروبي أدخل عنصراً جديداً لدي **ابراهيم متفرقة** لتحليل أسباب انحطاط الدولة العثمانية. ورسم بالتالي طريقة معالجة المسألة بشكل جديد. وهذا ما نلمسه في فصول الكتاب وكذلك من خلال المراجع والمواد التي يستخدمها المؤلف في إعداد كتابه وإتمام محاولته. فقد كان يملك ميزة، يقول «اللغة اللاتينية التي أصبحت مألوفة لدي ساعدتني كثيراً في محاولتي، لأنني تمكنت من خلالها أن أجمع المعلومات من الكتب المشتملة على تاريخ هذه الشعوب (الأوروبية). كما راجعت مختلف الكتب عن فن الحرب وعدداً من الرسائل المتعلقة (بالتكتيك) ومؤسساتهم العسكرية وتشكل نظام معارفهم... ومن خلال اللغة اللاتينية تمكنت من معرفة خبرات كل الأمم».

يبدأ **متفرقة** كتابه بالحديث عن ضرورة السلطة للمجتمعات **وجوب الحكام بين الأنام** فيقول: كان من الضروري أن يبحث البشر عن النجدة المتبادلة، فنشأ لديهم الميل إلى التجمع والتعاون، ولعجزهم عن قيادة أنفسهم أرسل لهم تارة نبي وتارة مبشر يسن القوانين النابعة من معرفتهم لتطبيق العدالة، ويضيف «وتبعاً لهذا التنسيق نرى أن الشعوب تنتشر على مساحة الأرض، فكان الخلفاء والأباطرة والسلاطين والقياصرة». وهذا التعداد يتعمده ليشير إلى الاختلافات والنسبية بين أشكال الحكم في العالم. وحين يتحدث عن أشكال السلطات لا يعود إلى الفهم الإسلامي بل يستعير التقسيم اليوناني القديم ويختصر أشكال السلطات إلى ثلاث:

الشكل **الأفلاطوني** وهو الذي يرى بأن الدولة يجب أن يحكمها

ملك عادل وحكيم. وهذا النوع يسمى باللغات اللاتينية أو اليونانية (المونارشي) أو الملكي وعليه تسير أغلب الدول في العالم. ثم الشكل الأرسطوي، وحسب هذا الشكل ينبغي أن توضع السلطة بين أيدي كبار الدولة وهذا النوع يسمى بلغة الفلاسفة **الأرستقراطي**، وفي أيامنا تسير جمهورية البندقية على نمطه، وأخيراً الشكل الديموقراطي وبحسبه تكون السلطة للشعب حتى يتم إزالة الظلم والقسوة، وتتبع هذا النوع حالياً هولاندا وإنكلترا.

يكاد الهاجس العسكري الذي يخترق كتاب متفرقة أن يكون موضوعاً وحيداً لمحاولته، فهو يشدد في كل الصفحات على هذه الناحية، أو النواحي المتصلة بها والمتفرعة عنها.

ويتحدث **متفرقة** بالتفصيل في الجزء الأكبر من كتابه عن أشكال تنظيم الجيوش المسيحية في المعارك وأنواع الأسلحة المستخدمة والتحصينات المعتمدة. ويفصل الحديث في نهاية كتابه عن التجربة الروسية فيقول: «من المفيد أن نلاحظ بأن الموسكوف لم يكونوا إلا شعباً بائساً من قبل.. وليس لهم الشجاعة لمحاربة أي جيش فاختاروا الانسحاب إلى بقعة بعيدة في زاوية الأرض في مناخ جليدي.. وكانوا في هذه الحالة حين قام بينهم فجأة قيصر موهوب وعارف بأمور الحكم في الدول الأخرى، فبحث عن شكل نظامهم العسكري ومبادىء حكوماتهم وإدارة الشؤون المدنية والسياسية.. وبعد أن أصلح قواه البرية التي نظمها على طريقة الدول الأوروبية، لاحظ أن بحر قزوين ليس خاضعاً لسيطرة أحد فخطط للسيطرة عليه فبنى في موانىء هذا البحر السفن والبواخر، واحتج بأنه يقصد التجارة مع بلاد فارس، واستدعى

مهندسين من جنسيات مختلفة فوضعوا له الخرائط الدقيقة للبلاد المحيطة ليستخدمها دليلاً في حروبه في فارس وداغستان والأقاليم المجاورة».

ومن الطبيعي أن يولي **متفرقة** علم الجغرافيا اهتمامه، فإن كسب الحروب لا يكون بدونها، يقول: «الجغرافيا في الحقيقة مرآة مصقولة، فيها نرى بنظرة واحدة كل الشعوب والأمم المنتشرة على سطح الكرة بوضوح.. والشعوب المؤمنة بوحدانية الله، والمنتشرة في أصقاع مختلفة، ستتصل بعضها ببعض بهذه الوسيلة وتستجمع من جديد شجاعتها وتنظم قواها فتؤلف اتحاداً لرد ظلم الكفرة».

وفي عبارة بارزة لافتة للانتباه يلاحظ **ابراهيم متفرقة** في معرض حديثه عن قوانين الأوروبيين: «أن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة أعمال الحكومة، أي ليس هناك قانون من جانب الله تتعلق به دينياً، إن في شؤون التشريع أو في القرارات الشائكة لإدارة الدولة، إنها تهتدي فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة من نور العقل وحده».

ويمكن القول أخيراً إن كتاب **أصول الحكم في نظام الأمم** هو أول محاولة «نظرية» باللغة التركية تطرح مسألة الاستفادة من علوم أوروبا وضرورة اكتساب التقنيات الحديثة، ومن جهة أخرى فإن هذا الكتاب قد طور على نحو لا سابق له طريقة نظر المسلم إلى أوروبا، ومنذ ذلك الوقت أصبحت أوروبا مركز استقطاب للوعي الإسلامي الأكثر تحسساً بمتغيرات العصر.

وعلى غرار محاولة **ابراهيم متفرقة** تبرز محاولة أخرى في

سبعينيات القرن الثامن عشر وصاحبها السفير **أحمد رسمي** (١٧٠٠ ـ ١٧٨٣)، فقد زار هذا الدبلوماسي عاصمتين أوروبيتين، فيينا عام ١٧٥٧ وبرلين ١٧٧٤، وما كتبه عن زيارتيه يعكس دقة في الملاحظة، ويذكر مؤلف **تاريخ الدولة العثمانية** الشهير Hammer - Burgstall، أن تقرير **أحمد رسمي** قد لفت الانتباه سريعاً حتى في الغرب لآرائه حول البوليس البروسي ووصفه لبرلين ولسكانها ولجميع ملاحظاته الدقيقة الأخرى[٢٤].

إلا أن المحاولة الهامة التي خلفها **أحمد رسمي** تظهر في كتابه المعروف تحت اسم **خلاصة الاعتبار** الذي تحدث فيه عن الحرب الروسية في البلقان. وفي هذا الكتاب الذي يتجاوز عرض الأحداث، يحاول أن يشرح ويفسر أسباب صعود الروسيا إلى مسرح التاريخ في الوقت نفسه الذي تدهورت فيه القوة العثمانية. وفي كتابه الذي هو نوع من التحليل التاريخي ينتقد جهل وتكبر المحافظين العثمانيين ويعتبرهم المسؤولين عن اندلاع الحرب وعن خسارتها أيضاً.

كان **أحمد رسمي** أول من تعرض بالنقد للأسطورة العثمانية القائلة بأن الأتراك قد رصدوا لهزيمة المسيحيين بغض النظر عن عددهم أو قوتهم. والنتائج التي توصل إليها في كتابه تتأسس على تفهم أكثر عقلانية للأحداث، فقد أشار إلى أن القوة العثمانية قد تلاشت، ولم يعد من الممكن مجابهة الروسيا التي تملك ثروات مادية هائلة والتي تقدمت بفضل ذلك في المجال العسكري. ويخلص إلى ضرورة اتباع سياسة سلم وتسامح تجاه الأمم غير المسلمة، ويعتبر أن الاختيارات السياسية ينبغي أن تتخذ بعيداً عن الحماسة الدينية، ويدعو إلى اعتماد الطرائق المعروفة في الدول غير المسلمة[٢٥].

ويمكننا أن نلاحظ مع **خلاصة الاعتبار** كيف تطورت معرفة الأتراك العثمانيين بأوروبا نتيجة للاتصالات المباشرة والصراعات المتعاقبة، ويتضح لنا أن تبدلاً عميقاً قد طرأ على النظرة التقليدية الإسلامية إلى أوروبا. إذ إن العالم لم يعد منقسماً إلى دار حرب ودار إسلام بقدر ما هو منقسم إلى عالم قوي وعالم يتأكد ضعفه.

ـ ٢ ـ

لم تكن النظرة التي طورها المسلمون العثمانيون حول أوروبا في القرنين السابع عشر والثامن عشر هي الشكل الوحيد لوجهة تبدل النظر الإسلامي إلى أوروبا بشكل عام. والعلاقات العثمانية ـ الأوروبية لم تنعكس نتائجها بنفس الدرجة في كل مكان من العالم الإسلامي.

وتجدر العودة سريعاً إلى القرن الخامس عشر، ففي الوقت الذي كان فيه العثمانيون يتقدمون في شرق أوروبا، كانت أوروبا الغربية تجدد الحروب الصليبية في أفريقيا الشمالية، وإذا كانت الحروب الصليبية الأولى لم تترك آثاراً تذكر في المشرق، فإن غزوات البرتغاليين والإسبان في المغرب قد أدت إلى بروز حالة من العداء بين الإسلام والمسيحية لم تكن على نفس الدرجة من الحدة في العصور السابقة. ويمكننا أن نستعيد مع عبارات برنارد لويس أجواء القرن الخامس عشر: «... وفي سنة ١٤١٥ نقل البرتغاليون الحرب إلى معسكر العدو بعد احتلال سبتة. وأثناء القرن الخامس عشر حاولوا بجهد وتصميم أن يثبتوا أنفسهم في المغرب بعد أن احتلوا لفترة قصيرة الدار البيضاء وطنجة. وقد انتهت المحاولة البرتغالية للتوسع في شمال أفريقيا بانتصار المغاربة في «معركة القصر الكبير» عام ١٥٧٨. في غمرة حماستهم لاستعادة البلاد،

تعقبوا أعداءهم المسلمين المهزومين من أوروبا إلى أفريقيا، واحتلوا بين سنتي ١٤٩٧ و١٥١٠ سلسلة من المدن على ساحل شمال أفريقيا من مليلة حتى طرابلس في الشرق...»[٢٦].

وتشكل «حروب الاسترجاع» أو الحالة الإسبانية وضعاً خاصاً في هذا المجال، إذ إن تقدم الكاثوليك وطردهم للمسلمين واليهود على السواء قد قضى على التعايش الإسلامي ـ المسيحي الذي كان قائماً من قبل. وقد انعكس هذا الواقع في أدبيات العصر، وفتوى **الونشريشي** تشكل نموذجاً معبراً إذ إن التعايش الإسلامي ـ المسيحي قد أصبح جزءاً من الماضي، وحل محله عداء تزايد مع مرور الزمن بسبب الاحتكاكات والصدامات المستمرة. يقول **الونشريشي**: «إن محبة الموالاة الشركية والمساكنة النصرانية والعزم على رفض الهجرة والركون إلى الكفار، والرضى بدفع الجزية إليهم ونبذ العزة الإسلامية والطاعة الإمامية والبيعة السلطانية أو ظهور السلطان النصراني عليها، وإذلاله إياها، فواحش عظيمة مهلكة قاصمة للظهور، تكاد أن تكون كفراً والعياذ بالله...»[٢٧].

وواقع الأمر أن المغرب الإسلامي الذي كان عرضة لتهديدات القوة الأوروبية والذي كان بعيداً عما يجري في الوسط الإسلامي، قد انكفأ على أزمته الداخلية، وهذا ما نلاحظه عند **ابن خلدون** الذي عاش قبل **الونشريشي** بقرن من الزمن، كان يدرك أن ممالك الإسلام العظمى تقوم في الشرق، ومن جهة أخرى فإن ما يجري في أوروبا لم يكن ليثير اهتمام هذا المؤرخ المتفتح الذهن. فالمغرب في عصر **ابن خلدون**، وفي العصور التالية، لم يكن قادراً على جعل ما يجري في أوروبا شاغلاً من شواغله.

إن ظهور القوة العثمانية قد أوقف محاولات السيطرة الأوروبية في

أفريقيا الشمالية، إلا أن الصدامات المستمرة لم تتوقف. إن أعمال القرصنة والاحتجاز المتبادل للأسرى كان يمكن أن تطيل أمد نظرة تقليدية ولكن مؤسسة على العداء.

في النصف الثاني من القرن السابع عشر، وفي المغرب الأقصى، استجمع **مولاي اسماعيل** حول نفسه النفوذ والهيبة. إن حكمه الطويل (١٦٧٢ ـ ١٧٢٧) والمتشدد، وطموحه في فرض هيبته على جيرانه قد أضافا نمطاً جديداً من التصورات المتبادلة. كان **مولاي اسماعيل** معاصراً **للويس الرابع عشر**. ونقد الاستبداد الذي بدأ في فرنسا آنذاك كان يفضل الاستعانة بالرموز، من هنا تشكل صورة **اسماعيل** المعادل لصورة المستبد القاسية والتي هي تورية لصورة **لويس الرابع عشر**. وشأن المتسلطين الشرقيين الأقوياء آنذاك، فإن **مولاي اسماعيل** (سلطان فاس ومراكش) كان مهتماً بتوثيق صلاته بأوروبا، ومن هنا يأتي دور سفرائه بتوضيح ما آلت إليه النظرة الإسلامية في المغرب إلى أوروبا في نهاية القرن السابع عشر. ومن أبرز هؤلاء السفراء الوزير الغساني الموفد إلى إسبانيا عام ١٦٩٠، **وعبد الله بن عائشة** السفير إلى فرنسا، **والحاج عبد القادر** الذي زار بريطانيا عام ١٧٢١[٢٨].

إن التقرير الذي قدمه **الوزير الغساني** المتوفى عام ١٧٠٧، يظهر متميزاً من جهات عدة، فقد عبر فيه عن دقة ملاحظة وسعة أفق وتسامح لا يتفق مع الطابع العام للعصر. إن هدف سفارته ليس الاطلاع على منجزات التقدم الأوروبي ـ كما بالنسبة **للسفير محمد أفندي** ـ ولكن تحرير بعض الأسرى المحتجزين في إسبانيا كما يشير عنوان التقرير: **رحلة الوزير في افتكاك الأسير**، وإن الهدف الأبعد هو إقامة معاهدة صلح بين البلدين. وبغض النظر

عن النتائج التي أدت إليها الرحلة فإن الوزير **الغساني** قدم تقريراً شبيهاً بعمل الإتنوغرافي وعالم الاجتماع، فهو يهتم بسياسة الدول الأوروبية المعاصرة ويهتم أيضاً بوصف الأخلاق والعادات والنظم، وفي هذا المجال تتميز معلوماته بدقة لا تتصف بها بعض المصادر الأوروبية المعاصرة له. تحدث عن ديوان التفتيش، وعن مصارعة الثيران التي كانت حتى ذلك الوقت طقساً شعبياً. كما اهتم بالناحية الاقتصادية وللتنبه لطرق الزراعة وتربية الحيوانات. وقد تمكن من ملاحظة الأثر السيئ الذي تركه اكتشاف أميركا وتراكم الثروة على إسبانيا وشعبها على الرغم من الغنى الفاحش(٢٩).

بعد موت **مولاي إسماعيل** استمرت الاتصالات الدبلوماسية مع أوروبا وخصوصاً مع اسبانيا. وفي سنة ١٧٦٦م قام **أحمد بن مهدي الغزال** بسفارة إلى إسبانيا في عهد **مولاي محمد بن عبد الله** الذي أرسله بمهمة لدى ملكها **كارلوس الثالث**، والهدف هو إطلاق سراح الأسرى المسلمين مثل كل السفارات المغربية. وقد كتب تقريراً على غرار الغساني عنوانه: **نتيجة الاجتهاد وفي المهادنة والجهاد**، وهو يعبر بصدق عن فحوى مهمته ومشاعره. وقد اهتم منذ البداية بالموضوع الذي جاء من أجله، إلا أنه اهتم بالمسائل الدينية، وأظهر مواقف المتشددة من أخلاق الإسبان وعاداتهم وإحتفالاتهم كما أتخذ موقفاً سلبياً من مصارعة الثيران. والوصف الذي يقدمه له أهميته البارزة من وجهة نظر تاريخية إذ يقدم صورة متكاملة لإسبانيا في القرن الثامن عشر، إلا أن معطياته عن المجتمع الإسباني كما يقول كراتشكوفسكي ـ قد كيّفتها بقوة وجهة نظره الخاصة كمسلم(٣٠).

ويشبه تقرير الغزال تقريراً آخر كتبه **محمد بن عثمان المكناسي**

إثر سفارة لدي **كارلوس الثالث** أيضاً عام ١٧٧٩. وقد استطاع **ابن عثمان** الذي أمضي حوالي السنة في إسبانيا وتنقل في عدد كبير من المدن الإسبانية أن يخلف تقريراً هاماً من عدة زوايا ضمنها كتابه: **الإكسير في افتكاك الأسير**(٣١). ونظرته إلى أسبانيا شبيهة بنظرة **الغزال** ومطبوعة مثلها بالطابع الديني. وقد أبدى من ناحيته اهتماماً بتقدم الصناعة والعمران، ومن ذلك ملاحظته لما في مباني مدريد من إتقان ولما فيها من تقدم علم، فقد لاحظ فيها مثلاً: «دار معدة للرسائل يسمونها دار الرقاس يجتمع فيها من المكاتب ما لا عد له، فمن كتب براءة (رسالة) وأراد أن يبعثها إلى بلد يكتب عنوانها»... ويختمها ويدفعها بصندوق بالدار المذكورة. ويتحدث عن معهد لتدريس العلوم البحرية: «فأول ما يتعلم الصبيان الكتابة والحساب في مكان مخصوص. وبالدار المذكورة مكان آخر فيه سفينة بقلوعها وأحبالها وجميع إقامتها من مدافع وغير ذلك، فمن نجب من الصبيان في الكتابة والحساب ينتقل من تلك المرتبة إلى المرتبة التي فيها السفينة ويتعلم فيها أمور البحر مباشرة. وعندهم بالبيت المذكور كثير من الآلات التي يتوقفون عليها في البحر مثل القوس والبوصلة وكورة العالم وما أشبه ذلك».

لكن ملاحظات السفير **المكناسي** حول التقدم الصناعي والعمراني في إسبانيا تبقى على الرغم من ذلك عابرة في خضم المشاهدات التي يذكرها. فإذا كان قد استشعر الخطر الذي تحمله الصناعة والقوة الحربية، فإنه لم يعر انتباهه لكيفية امتلاك هذه القوة. ولعل ما استشعره من خطر عزز لديه نظرته العدائية. وطابع العداء نلحظه في عنوان الرحلة وهدفها الذي يشرحه على النحو التالي: «وكان ممن اختصه الله تعالى بالشفقة على عباده

والسعي في الصلاح في أرضه وبلاده، والبحث عن أسارى المسلمين الذين بأيدي الكفرة». وهو يرى في شعب إسبانيا شعباً كافراً بالدرجة الأولى، فيستدعي الماضي العربي المجيد ليحتقر الحاضر الإسباني: «فخرجنا من المحراب وطفنا بالمسجد، فأخذنا في عد سواريه فأتعبنا ذلك تعباً شديداً لأن النصارى دمرهم الله أحدثوا فيه بيوتاً عديدة وكنائس كثيرة لضلالاتهم وكفرياتهم طهر الله منهم البلاد». وتسيطر على الرحلة نزعه الجدال الديني، من ذلك «المناقشة التقليدية التي جرت بيني وبينه ذات يوم في شأن المسيح عليه السلام فقلت له ما تقول فيه فقال إنه ابن الله، فقلت ما مرادكم بالإبن، فقال قبحه الله: ذات الله ثلاثة أقانيم الأب والإبن والروح القدس. فحل ابن الله في بطن مريم وتكونت ذات **عيسى**، فهو من جهة الذات إنسان ومن الحيثية إله، فقلت له: الله تعالى لا يشتمل عليه مكان وهو تعالى بذاته ولا يحل بالذات إلا بالصفة.. إلخ».

تلك هي الانطباعات التي كانت تؤسس نظرة المسلمين في المغرب إلى أوروبا ومن خلال إسبانيا بشكل خاص. وتتوضح الصورة أكثر فأكثر من خلال التعرف إلى حالة العلم الجغرافي من خلال كتاب **أبي القاسم الزياني** (١٧٣٤ ـ ١٨٣٣) الذي اضطر خلال خمسينيات القرن الثامن عشر أن يمضي ثلاث سنوات عند سواحل فرنسا وإيطاليا، يقدم لنا فكرة عن حالة العلم التي يستمد منها معلوماته عند الحديث عن أوروبا وذلك في كتابه الكبير «**الترجمانة الكبرى في أخبار العالم براً وبحراً**» فقد كان **الزياني** لا يزال واقعاً تحت تأثير الجغرافيين العرب القدماء وتقسيمهم العالم إلى سبعة أقاليم، وقد أعاد في كتابه رسم خارطه **الإدريسي** دون أن يتقنها إتقان الأصل، ومع ذلك،

وحسب ملاحظة **ليفي بروفنسال**، فقد كانت هذه الخارطة بالنسبة للمغرب نموذجاً فريداً بحيث لم تكن في متناول أفهام معاصريه[٣٢].

وقد تواصلت نظرة العداء والاحتقار واللامبالاة حتى أواسط القرن التاسع عشر، وهذه اللامبالاة لا يفسرها شيء سوى الوضع الداخلي في المغرب ذاته. **فالطاهر بن عبد الرحمن الفاسي** الذي زار إنكلترا سنة ١٨٦٠، يظهر لنا كيف أن المغرب المنطوي على ذاته كان يمكنه أن يعيد إنتاج صورة دهرية مدعمة بشواهد معاصرة. وفي تقريره: **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**[٣٣] يتحدث **الفاسي** عن اكتشاف البخار فيرده إلى مصادفه وقعت لصبي كان يلهو بمروحة متصلة بإناء فرآه رجل فتعجب واستنبط هذا **البابور** Vapeur المعروف بعقله الظلماني. ويمضي **الفاسي** في تفسيره لأسباب أكتشاف البخار فيقول: «لأن العقل على قسمين ظلماني ونوراني. فالظلماني به يدركون هذه الأشياء الظلمانية ويزيدهم ذلك توغلاً في كفرهم، والنوراني به يدرك المؤمن المسائل المعنوية، كالإيمان بالله وبملائكته ورسله وكل ما يقرب من رضى الله، ومن هذا الباب وصفهم الله في غير آية بعدم العقل وبعدم التفكر وبعدم الفقه. ولا تفوت **الفاسي** ملاحظة أوجه الحياة في عاصمة الإنكليز كوصفه لمعمل الزجاج ومكتب البرق والبنوك ومتحف السلاح والمعارض ومصانع السلاح. وعلى الرغم من ذلك فإنه يحتفظ بموقف عداء واحتقار للأوروبيين والكفار. فهو إذ يلاحظ قوة الإنكليز يستنتج ما يلي: «جميع المراكب التي عند الإنجليز مائتان وألف فسبحان من قضى عليهم بالكفر وحتمه عليهم حتماً. ومن كان في الدنيا أعمى فهو في الآخرة أعمى...»[٣٤].

- ٣ -

لقد وضح لنا بشكل صريح أن القرن الثامن عشر قد حمل معه تفاوتاً في النظر الإسلامي إلى أوروبا، وقد برز لدينا اتجاهان مختلفان في التعامل مع أوروبا وفي النظر إليها، لكن أوروبا الصاعدة بقوتها وعلومها لم تستطع أن تفرض حتى أواسط القرن التاسع عشر الطريقة التي ينظر من خلالها المسلمون إليها.

إن تطور أشكال متفاوتة من النظر إلى أوروبا لم يكن نتيجة لتطور أوروبا ذاتها، بل نتيجة أيضاً للأوضاع الداخلية للمناطق الإسلامية المختلفة.

عبر مضيقي البوسفور وجبل طارق كانت تحصل الاتصالات الإسلامية بأوروبا لكن الانطباع الذي بدأ يتكون في الشرق لم يكن مطابقاً للانطباع الذي تأصل في الشرق، فما الذي جعل العثمانيين يرهفون السمع إلى جلبة تقدم أوروبا العسكري، بينما ظهر المغرب وكأنه يتحاشى التنبه إلى الوقائع المستجدة في أوروبا القرن الثامن عشر.

بالنسبة للعثمانيين فإن الإشارات الأولى التي نبهت إلى مخاطر القوة الأوروبية جاءت مبكرة وسابقة للهزيمة العسكرية. إن دولة كبرى كالدولة العثمانية كان بإمكانها أن تفرز رجالاً يجمعون إلى سعة الأفق دقة التأمل، مهما تضاءل عددهم. لكن الهزيمة العسكرية هي التي نبهت شخص السلطان، بالدرجة الأولى، إلى المخاطر التي تهدد دولته من جراء صعود القوة العسكرية الأوروبية. ليس هذا فقط، بل إن الذين هزموا واقعياً، أي قوات الإنكشارية، كانوا على نقيض مع شخص السلطان منذ بدايات

القرن السابع العشر وقبل أن تأتي الهزيمة في نهايته.

من هنا نتفهم الإلحاح الذي أظهره خمسة سلاطين متعاقبين خلال القرن الثامن عشر على الإصلاح العسكري. إن الإصلاح العسكري كان يعني في ظروف العصر إدخال إصلاحات جديدة على النمط الأوروبي وفرضها على قوات الإنكشارية التي كانت بدورها ترفضها بدعم من بعض رجال الدين المتنفذين.

ومن الطبيعي أن تسمح ظروف هذا الصراع الذي تواصل على امتداد القرن الثامن عشر بالتعرف إلى أوروبا أكثر وأكثر، وباتساع دائرة المؤيدين للإصلاح والمدافعين عنه. ومن جهة أخرى فإن الأوروبيين أنفسهم ما كانوا بعيدين عما يجري في إستامبول، والفرنسيون الذين أقاموا على الدوام علاقات حسنة مع العثمانيين كانوا ينظرون إلى توظيف هذا الصراع ضمن تصورهم لمصالحهم. ولم يتباطأ الفرنسيون بتلبية جميع طلبات **السلطان عبد الحميد الأول** (١٧٧٤ ـ ١٧٨٩) ووزيره المتحمس للإصلاح **خليل حميد**، وأرسلوا بعثة مكونة من عشرات المتخصصين الذين وضعوا في خدمة السلطان ومشاريعه الإصلاحية.

وهكذا فإن دائرة المدافعين عن الإصلاح، المنفتحين على أوروبا، كان بإمكانها أن تجد الظروف الملائمة لتعزز قناعتها، وترسخ أسس نظرة جديدة إلى أوروبا مبنية على الإيمان بأن تقدم أوروبا العسكري والعلمي يمكن أن يستوعب في الإطار العثماني لاستعادة القوة السابقة.

إن غائية مشروع الإصلاح ضمن الصراعات الداخلية تحولت إلى

اقتناع بقضية التقدم كما أبرزتها أوروبا، وخصوصاً فرنسا، لدى العديدين من المنفتحين على المدنية الأوروبية. إن **إبراهيم** متفرقة أو **أحمد رسمي** والكثير غيرهما، وهم المعتمدون على دعم السلطان كان بإمكانهم، ليس فقط أن يدافعوا عن وجهات نظرهم بل أن ينتقدوا القوى التي تحول دون المضي في المشروع الإصلاحي. **وأحمد رسمي** في إنتقاده الصريح لرجال الدين والمحافظين، خطا خطوة واسعة تبشر بنمو فريق واسع من المتنورين المنفتحين على أوروبا ومدنيتها الذين سيبرزون خلال سنوات قليلة.

والوضع لم يكن ذاته في الطرف الآخر من العالم الإسلامي، فلم يشهد المغرب أية صراعات داخلية من هذا الطراز، فالإدارة لم تكن سوى حاشية السلطان **عبيد البخاري**، والجيش لم يكن ـ في عهد **مولاي إسماعيل** ـ سوى مجموعة من العبيد: إن أي مهمة إصلاح لم تكن مطروحة طوال القرن الثامن عشر في الإطار المغربي، ولهذا فإن نمو القوة العسكرية الأوروبية كان يعني ازدياد خطر العدو الأوروبي، لكنه لم يكن ليعني أي أمر على الصعيد الداخلي. وكذلك فإن «التقدم» الأوروبي، وإن صار معروفاً وملموساً بالنسبة لبعض معاوني السلطان، فإنه لم يكن إلا ليزيد الصورة البغيضة للعدو القديم ـ الحديث.

ويمكننا أن نستنتج أنه لم يكن كافياً أن يبرز وجه جديد لأوروبا حتى تتبدل نظرة المسلمين إليها، فقد كان لا بد للعامل الأوروبي من أن يدخل عنصراً في الصراعات الداخلية ليسهم على نحو فعال في زحزحة النظرة التقليدية.. كان ذلك في القرن الثامن عشر، وقبل قيام الثورة الفرنسية وبروز الوجه الاستعماري لأوروبا لاحقاً.

الهوامش

(١) غرونباوم: حضارة الاسلام، مكتبة مصر بالفجالة ص ٢١

(٢) رودنسون، مكسيم: «الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية، ضمن تراث الاسلام»، سلسلة عالم المعرفة (٨)، الكويت ١٩٧٨ ص ٥٥.

(٣) كراتشكوفسكي: تاريخ الأدب الجغرافي العربي، ج٢ ص. ٥٧.

(٤) المرجع السابق ص ٥٨٩-٥٩٥ انظر ايضاً: Adnan, A: *La science chez les trucs ottomans*, Paris 1939. P.60.

(٥) المرجع السابق، ص ١٢٢.

(٦) كراتشكوفسكي ج٢ ص ٦٣٩ وعدنان ص ١٢٣.

(٧) كراتشكوفسكي ج٢ ص ٦٣٨.

(٨) Lewis, B: *The emergence of modern turkey*, London 1961 P.34.

(٩) SHAW, S.J.: *Between old and new*, Harvard University Press 1971 P. 185.

(١٠) Lewis, B: *Attoman observes of ottoman decline* j.c.i.i.R. Vol. I. 1962, pp. 71-77.

(١١) Lewis, B: "The use of Muslim historians of non-muslim sources". *Asia Africa Series of modern histories*: London 1962 Vol. IV., 180-191.

(١٢) Canon de Sultan Subeiman II represente a sultan Murad IV pour son instruction a Paris MOCCXXV Paris pp. 163-218.

(١٣) Lewis, B: *ottoman observers*. P. 77.

(١٤) نفسه، ص ٨٢.

(١٥) SHAW, S.J.: *History of Ottoman.*

(١٦) تاريخ جودت: ترجمة عبد القادر الدنا، المجلد الاول بيروت ١٣٠٨ هجرية. ص ٧٥

(١٧) K ARAL, E.Z: *La transformation de la turquie d'un Empire*

oreiental en un etat moderne. J.W.H. (1958) p. 430.

(١٨) اعتمدنا في عرضنا لهذه الرحلة على الترجمة الفرنسية: Relation de L'ambassade de Mehemet.

effendi a la cour de France en 1720 a Paris chez Ganeau 1757.

(١٩) Lewis B: *the Emergence of modern Turkey*, P. 35.

(٢٠) Berkes, N: *art. Ibrahim Muteferriqa* EI (2) Vol. 3 P. 1021.

(٢١) أسماء جميع مطبوعات مطبعة استامبول مع تفصيلات وشروح حولها نجدها في Toderini: de la *Litterature des tires* Tome 3.

(٢٢) Berkes, N: *art. Ibrahim Muteferriqa* EI (2).

(٢٣) اعتمدنا في هذا الغرض على الترجمة الفرنسية التي صدرت تحت العنوان التالي:

Traite de la tactique. A Vienne 1769.

(٢٤) Hammer Purgstall: *Histoire de l'empire ottoman depuis son origine*.. volume XVI. Paris 1839. PP. 27-28.

(٢٥) Berkes, N: *the Development of secularism in turkey* PP. 25-58.

(٢٦) برنارد لويس: **السياسة والحرب**، ضمن **تراث الإسلام «عالم المعرفة ٨»**، الكويت ١٩٧٨ ص ٢٩١.

(٢٧) الونشريشي: **أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصاري ولم يهاجر**. صحيفة معهد الدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد ٥، ص ١٢٩ ــ ١٩٢.

(٢٨) Chantal de la veronne: *Veronne: Vie de Moulay ismael, roi de fes et de MAROC*: Geuthner, Paris 1974, P. 21.

(٢٩) *Peres, H: L'espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 a 1930*, Paris 1937 PP. 5-9.

(٣٠) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ج ٢، ص ٧٧٣.

(٣١) محمد بن عثمان المكناسي، **الإكسير في فكاك الأسير**، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط ١٩٦٥.

(٣٢) كراتشكوفسكي، **تاريخ الأدب الجغرافي**، ج ٢، ص ٧٧١.

(٣٣) الفاسي، أبو الجمال محمد الطاهر بن عبد الرحمن، **الرحلة الأبريزية إلى الديار الإنجليزية**، تحقيق محمد الفاسي، مطبعة جامعة محمد الخامس١٩٦٧.

(٣٤) المرجع السابق ص ٣٧.

الفصل الثالث

صورة أوروبا الليبرالية

- ١ -

قبل قيام الثورة الفرنسية كان الأتراك العثمانيون قد كوّنوا فكرة لا تعوزها التفاصيل عن بلدان أوروبا من النواحي المختلفة اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. ويمكن أن نعود إلى **«سياحة نامة» لأوليا جلبي** في النصف الثاني من القرن السابع عشر، والتي قدم فيها معلومات ضافية عرفت على المستوى الشعبي في إستامبول. وبالنسبة للأنظمة السياسية السائدة في أوروبا فإن كتابات **منجم باشي وإبراهيم متفرقة** عكست معرفة لا تنقصها التفاصيل. وقد صارت هذه المعلومات متداولة ومعروفة لدى الطبقة الحاكمة. ويؤكد لنا ذلك التقرير الذي أعده أحد الخبراء الفرنسيين الذين عملوا في خدمة الدولة وهو **أحمد باشا يونـڤال**، ويعود هذا التقرير إلى عام ١٧٣٣ وعنوانه: **بعض أحوال تاريخ دول أوروبا** وهو أحد الكتب التي كانت تلقى على مسامع أفراد الطبقة الحاكمة التي يجري

إطلاعها على المسائل العسكرية والسياسية المتعلقة بأحوال أوروبا ودولها[١].

وليست المعلومات السياسية فقط هي التي أثارت انتباه العثمانيين، وإنما المعارف العلمية أيضاً، **فالوزير راغب باشا** أمر بترجمة كتب عديدة من اللغات الأوروبية، ومنها كتاب **فولتير** عن فلسفة **نيوتن**، ومؤلفات الطبيب الإنكليزي **سيدنهام**[٢]. أما المعلومات الأخرى التي تتناول جوانب من الحياة في البلدان الأوروبية فلعل انتشارها على المستوى الشعبي كان أشد بروزاً، فعند صعود **السلطان مصطفى الثالث** إلى العرش عام ١٧٥٧ كتب **الشاعر حشمت** قصيدة في مدح السلطان عين فيها لكل ملك من ملوك أوروبا وظيفة في خدمة الباب العالي، إنها طريقة تقليدية في المدح، إلا أن الجديد هنا هو أن كل وظيفة تتناسب والإنتاج البارز في كل بلد أوروبي على حدة[٣]. وهنا تظهر معرفة مدققة بما تشتهر بإنتاجه كل دولة: الزجاج البوهيمي، الأناقة الفرنسية، الزهور الهولندية، القماش الإنكليزي. إن الشاعر **حشمت** يساهم بدوره في الموضوع الرائج وهو تقدم أوروبا.

وبالنسبة للسلطة السياسية في إستامبول فإنها لم تكن تنظر إلى دول أوروبا كقوى معادية من غير تمييز. فالتحالف الذي وقع بين **سليمان القانوني وفرنسوا الأول** منذ منتصف القرن السادس عشر لم يكن وثيقة من غير مضمون، بل على العكس من ذلك، فقد كان لفرنسا على الدوام مركز مميز داخل الدولة العثمانية سياسياً واقتصادياً. وفي القرن الثامن عشر كان للفرنسيين أن يشاركوا بدور عسكري أيضاً، **فمصطفى الثالث** وكذلك خلفه **عبد الحميد الأول** استعانا بخبرات الجنرال الفرنسي دوتوت الذي كان عليه

بموجب مهمته أن يدرب ويدرس طلابه من الضباط العثمانيين فنون العسكرية والرياضيات الحديثة[٤]. وقد استقبلت إستامبول في عهد **عبد الحميد الأول** عام ١٧٨٤ بعثه فرنسية مكونة من عشرات الخبراء على رأسها السفير وعضو الأكاديمية الفرنسية **شوازل غوفيه** (Choiseul Gouffier). إنها حملة فرنسية مصغرة تذكر بحملة **بونابرت** على مصر بعد خمس عشرة سنة[٥]. أما البعثة التي أعدها الوزير **خليل حميد** لإرسالها إلى فرنسا للالتحاق بمعاهد فرنسية فإنها لم تغادر إستامبول بسبب الإطاحة **بالوزير حميد**[٦]، وكان على أول بعثة طالبية من نوعها أن تنتظر ما يقرب من أربعين سنة أخرى حتى تتوافر الظروف التي تسمح لها بالوصول إلى باريس.

وقبل قيام الثورة بثلاث سنوات فقط أوفد ولي العهد ـ السلطان **سليم الثالث** فيما بعد ـ رسولاً هو **إسحق بيك** إلى **لويس السادس عشر**، إن فحوى المهمة يتلخص، ومن خلال الرسائل المتبادلة بين ولي العهد العثماني والملك الفرنسي، بأن تحالفاً عسكرياً عثمانياً ـ فرنسياً يمكنه أن يحمل الخير للبلدين[٧]. إن الإلحاح العثماني على هذا التحالف له ما يبرره، خصوصاً أن ولي العهد الشاب كان يملك أفكاره حول الإصلاح والتي ستتكشف بعد سنوات قليلة، فالحرب الروسية التركية وقعت فعلاً واستمرت حتى ١٧٩٢، والسلطان **سليم الثالث** الذي تسلم العرش في عام الثورة ١٧٨٩ كان عليه بسبب انشغاله بالحرب المستمرة أن ينتظر نهايتها حتى يضع أفكاره الإصلاحية موضع التنفيذ. أما قيام الثورة بحد ذاته فلم يغير من أفكار **سليم الثالث** حول التحالف العثماني ـ الفرنسي حتى احتلال **بونابرت** لمصر عام ١٧٩٨.

إن ما يميز عهد **سليم الثالث** إقامته لأول تجربة من نوعها في الإطار الإسلامي وتتمثل بإصلاح عسكري عرف بإسم «نظام جديد» مدعوم بإصلاح اقتصادي «إيراد جديد». وقد إستقر في ذهن **السلطان** أن لا غنى عن إقامة علاقات ثابتة مع العواصم الأوروبية، ولهذا أوفد لأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية بعثات دبلوماسية دائمة إلى أبرز العواصم: لندن، باريس، برلين، فيينا وبطرسبورغ.

كانت الفكرة الثابتة في ذهن **السلطان**، هي ضرورة تنفيذ برنامج إصلاحي شامل لمؤسسات الدولة، وعدم الاكتفاء باستقبال الخبراء، وإيفاد السفراء، وكانت لديه فكرة أخرى وهي أن الإصلاح لا بد من أن يكون بمساعدة فرنسية، ولم يغير من عزمه تغير النظام السياسي في فرنسا، الذي سحب خبراءه من استامبول بسبب الحرب التركية الروسية ليظهر بمظهر المحايد، والذي أعادهم بعد وقت قصير باندفاع أشد.

وليس لدينا ما يشير إلى أن السلطة الحاكمة في استامبول كانت على إدراك تام بمغزى التبديل الذي حصل في فرنسا، بل على العكس من ذلك فقد اعتبرت الثورة شأناً داخلياً بحتاً، أما النتائج التي ترتبت على هذا الحدث على الصعيد الدولي، فلم تؤخذ بالاعتبار إلا قليلاً. وحين سببت الثورة الفرنسية صراعاً بين دول أوروبا، ظهر ارتياح في استامبول لانشغال الدول الأوروبية بحروب داخلية. وقد عبر عن ذلك أحد أعوان **السلطان** وهو **أحمد أفندي** الذي دون في مذكراته عام ١٧٩٢ معلقاً على ما جرى من اهتمام الروسي بالسيطرة على بولندا وانشغال انكلترة بإعادة الملكية إلى فرنسا، متمنياً أن تتفشى هذه الفوضى في أوروبا

لتنشغل دولها عن محاربة الدولة العثمانية[٨]. واللامبالاة لم تكن الانطباع الوحيد الذي تولد في استامبول، ففي الواقع كان تواتر الأخبار قد ولد ردود فعل سلبية لدى أفراد الطبقة الحاكمة، كخبر إعدام **لويس السادس عشر**[٩] الذي قوبل بامتعاض، لما يحمله هذا الإجراء من معاني متعددة. إلا أن الفرنسيين أنفسهم الذين كانوا يتابعون ردود الفعل في استامبول على ما يجري في باريس، لم يروا أن هذا الإجراء قد يضر بسمعتهم لدى العثمانيين على المدى البعيد، ويعبر عن ملابسات الموقف أحد رجال الإدارة الفرنسية، حيث يقول: إن **إعدام الملك** وإن كان قد ترك تأثيراً سيئاً لدى الطبقة الحاكمة العثمانية[١٠]، فإن مبعوثي الثورة لدى **الباب العالي** يلحون على ناحية أخرى، وهي أن فرنسا منذ أن تبنت ديانة العقل لم تعد في موقع متناقض مع المسلمين[١١].

برزت ردود الفعل السلبية تدريجياً على المستوى السياسي، وقد عبر عن ذلك بارزون في إدارة **سليم الثالث** منهم **عاطف أفندي** الذي رأى بأن رجال الثورة يحرضون حثالة الناس على اللحاق بهم ويعدونهم بالمساواة والحرية[١٢]. أما المؤرخ **عاصم أفندي**، وهو كاتب يوميات السلطان فقد عبر عما تعنيه الجمهورية بالنسبة له: «الجمهورية مثل معدة مريضة: تهدر وتفرقع مبادؤها تقوم على ترك الدين ومساواة الفقير بالغني»[١٣]. ولعل **خالد أفندي**، وهو سفير في فرنسا وسياسي محافظ، قد عبر عن أفكار فئة من رجال الحكم بشأن ما يجري في فرنسا، فقد رفع للسلطان مذكرة مطولة مليئة بالازدراء والاحتقار بالفرنسيين ولنظامهم السياسي. يقول في مذكرته: «الفرنسيون حاولوا أن يظهروا كمسلمين حقيقيين لينتزعوا تعاطف الناس السذج، وقد ادّعوا أنهم خربوا الكنائس وأزالوها. ولكنهم لاحظوا أن ادعاءاتهم لم تصل بهم إلى

أهدافهم المنشودة، فبدأوا بنشر كتب ڤولتير، وبما أن أغلب الناس لا يقرأون الفرنسية فقد ترجموا هذه الكتب إلى الأرمنية والتركية واليونانية مشددين على حسنات نظام الجمهورية وعلى مبدأ الحرية، وأرسلوا عملاءهم ليحركوا الشيطان..»(١٤) وواقع الأمر أن الدعاية الفرنسية قد أقلقت الطبقة الحاكمة فعلاً لأن البيانات والمنشورات كانت توزع بالعشرات في مناطق تابعة للسلطان العثماني، وأكثر من ذلك فالخبراء الفرنسيون في استامبول كانوا يحتفلون بعيد الثورة، وهي مناسبة يشرحون فيها مبادىء الثورة لزوارهم من الأتراك. وقد صدرت في استامبول دوريات فرنسية موجهة أصلاً لتعبئة أفراد البعثة الفرنسية. إلا أن **خالد أفندي** لا يخفي قلقه من جملة هذه النشاطات، وفي المذكرة ذاتها يلخص وصفه للنظام في فرنسا على النحو التالي: «بما أن الفرنسيين قد فقدوا ملكهم، فإنهم أصبحوا بدون حكومة، أكثر من ذلك، فبسبب خلو العرش صارت أغلب المناصب بأيدي رعاع الشعب.. وهم ليسوا أكثر من عصابة من الثوار أو بالتركي الفصيح: كومة من الكلاب. وإنه من غير الممكن أن ننتظر الأمانة والصداقة من أمثال هؤلاء الناس»(١٥).

إن نظرة الأتراك إلى الثورة الفرنسية والنظام الذي أقامته لا يمكن أن تلخص بمجموع هذه الآراء السلبية. والموقف في استامبول كان أشد تناقضاً حيث لا تستطيع هذه الانطباعات المبسطة والمباشرة أن تعبّر عنه. **فالسلطان سليم** كان ماضياً في خططه الإصلاحية التي جابهتها كل محاولات السخرية والازدراء من جانب النافذين عسكرياً ودينياً وسياسياً. بل إن سكان استامبول كانوا يهزأون من جنود **سليم الثالث** المتزيين بأزياء فرنسية كما يصف أحد المعاصرين. ولعل التعقيد الذي واجهه **السلطان** ليس

قيام الثورة، إذ إن الباب العالي أرسل عام ١٧٩٣ لائحة باحتياجات الدولة من الضباط والتقنيين لتنفيذ التدريبات الضرورية وإدارة المعاهد الجديدة، وقد لبيت الطلبات جميعها. إلا أن التعقيد الفعلي في العلاقات الفرنسية ـ العثمانية نتج من حملة بونابرت الذي قادته التطورات إلى مصر بدل أن تقوده إلى استامبول، إذ كان على أهبه الاستعداد عام ١٧٩٤ ليضع نفسه في خدمة السلطان ويقود قواته المدفعية[١٦]. وبسبب الحملة على مصر قطعت العلاقات بين الحكومتين ولم تستعد قبل مرور ثلاث سنوات.

يمكننا أن ندرك مدى الاضطراب الذي يمكن أن تتركه هذه التطورات على صورة فرنسا وأوروبا عامة في أذهان العثمانيين. ومع ذلك فإن قناعة ثابتة تكونت لدى أعوان **سليم الثالث** المتحمسين مفادها أن الانفتاح على ما يجري في أوروبا لا عودة عنه. وقد رسم هؤلاء صورة إيجابية تتأسس بشكل رئيسي على فكرة تقدم أوروبا.

من بين أعوان **سليم الثالث** يبرز السفير **أبو بكر راتب أفندي** الذي زار أوروبا خلال عامي ١٧٩٢ و١٧٩٣ موفداً من السلطان للاطلاع على أوضاع الإدارة والحكم في بعض العواصم وأبرزها فيينا. وقد أعد هذا السفير عند عودته تقريراً مفصلاً من خمسمائة صفحة قسمه إلى قسمين، تحدث في الأول عن المسائل المتعلقة بالمؤسسات العسكرية في الدول الأوروبية والنمسا بشكل خاص، وفي الثاني تناول المسائل الخاصة بالحكومة والإدارة في الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية. ولم يخل التقرير من استعراض آراء بعض المفكرين الأوروبيين حول الحكم والدولة الحديثة التي تتميز بجيشها القوي والمنظم وماليتها المدروسة وبرجال دولتها

المتنورين وهي التي تسهر على أمن ورفاه الشعب. كان **راتب أفندي** ميالاً إلى المفكر الفرنسي **فولتير** من بين المفكرين والفلاسفة الذين عرض لآرائهم، ومن هنا تشديده على أهمية الحرية وضرورتها. فالحرية ضرورية للأفراد حتى يتسنى لهم العمل كيفما شاؤوا من دون أية قيود تفرضها الدولة. وركز على الفكرة القائلة بأن الحكومة قد وجدت لترعى المصلحة العامة وأمن الأفراد، يقول **راتب أفندي** في تقريره: «في الدولة الأوروبية، القوانين والمؤسسات والتشريعات والضرائب التي توضع من قبل ملوكهم تخضع للرقابة من الناس على اختلاف فئاتهم فما دام الناس يدفعون ما يتوجب عليهم من ضرائب في الوقت المحدد، فلا يحق للملك أو الضباط أو الموظفين أن يتدخلوا في شؤونهم ورغباتهم، فالفرد في هذه الدولة يقول ما يريد وما يشاء دون أية قيود في مأكله ومشربه أو ذهابه وإيابه»[١٧].

ولعل الفكرة التي أراد أن يشير إليها **راتب أفندي** هي أن الحد من جموح السلطة ضروري لحرية الأفراد وازدهار المجتمع. لكن الملاحظة اللافتة للانتباه والتي ضمنها تقريره، تلك المتعلقة بالحرية الدينية: «ليس عندهم قوانين دينية، إذ لم يبق من القوانين المسيحية إلا ما يتعلق منها بالزواج، وحتى هذه الناحية من الممارسة الدينية لم تكن معتمدة دائماً من جانب الملوك، فالأثر الديني لم يعد ملحوظاً في ما يتعلق بقضايا الميراث بحيث يمكن القول حالياً بأن الدول الأوروبية لم تعد مصنفة ضمن ما يسمى بأهل الكتاب»[١٨].

تلك هي أبرز الآراء التي عرضها **راتب أفندي** في تقريره والتي تحمل في جوانبها صورة جديدة لأوروبا تختفي معها أو تكاد

صراعات الماضي الدينية لتنبثق مظاهر النظام والحرية. لكن الإعجاب لم يكن ليتوقف عند هذا الحد، فاللغة الفرنسية بدأت تسحر ولأول مرة في تاريخها عقول المسلمين ويصبح امتلاكها مفتاحاً لاستيعاب التقدم.

كانت ترجمة المؤلفات الفرنسية تسير بشكل منتظم وكذلك تدريس اللغة الفرنسية التي دخلت لغة إلزامية في معاهد الهندسة والرياضيات، لكن اللافت أن يتصدي أحد الشباب العثمانيين، وهو أحد أبناء تجربة **سليم الثالث**، للكتابة بالفرنسية، تلك محاولة **محمود رئيف** الذي شرح بنفسه الأسباب التي دعته إلى الكتابة بهذه اللغة.

فقد كتب **محمود رئيف** مؤلفاً بالفرنسية يحمل عنوان: **جدول التنظيمات الجديدة في الدولة العثمانية**[١٩]. وفيه يعرض الإنجازات التي حققها **سليم الثالث** وخصوصاً في المجال العسكري. وكان **رئيف** في الأصل سفيراً عثمانياً في لندن، وهو يشرح في مقدمة كتابه اهتماماته خلال وجوده في لندن، فبالإضافة إلى مهامه الدبلوماسية كان يعمل قدر الإمكان على الاهتمام بالعلوم والاطلاع على المؤسسات الحديثة والتعرف إلى شكل الحكم ويقول: «وحين تمكنت من تعلم المبادىء الأولية للغة، رغبت في أن أعرف بعمق اهتمامات إدارات أوروبا، ففرّغت نفسي نهائياً لدراسة الجغرافيا والتاريخ والسياسة والقانون العام. أما لحظات فراغي فكنت أملأها بملاحظة كل ما يقع تحت عيني من النظام المالي للقوى الأوروبية، إلى أوضاع هذه الدول العسكرية وقواتها البحرية، وبكلمة مختصرة كل ما يتعلق بالحكومات». ويشرح محمود رئيف في مقدمته أهمية اللغة

الفرنسية ولماذا اختارها بدلاً من الإنكليزية فيوضح: «لم أتردد لحظة في قبول المهمة التي تشرفني، فأعددت نفسي سريعاً لرحلتي هذه.. إن اعتنائي الأول كان التزود بكتاب قواعد فرنسية بالإضافة إلى قاموس. وأوقفت نفسي على دراسة هذه اللغة، التي بوصفها لغة عالمية تستطيع أن تلبي حاجتي». إن ما يعكسه في كتابه ليس فقط إعجابه بأوروبا وحكوماتها وعلومها ولغاتها، بل يعبّر عن سعادته في أن تقدر أوروبا محاولات سلطانه وتنظيماته «أوروبا بأسرها ستعترف بحماسته التي لا تنضب من أجل ازدهار دولته وستعترف بحكمته الفائقة التي تملي عليه أعماله السياسية».

والكاتب الثاني الذي أعد تقريراً بالفرنسية هو **سيد مصطفى** في **نقد حالة الفن العسكري والهندسة والعلوم في القسطنطينية**[٢٠]، وقد طبع التقرير في استامبول ونشر عام ١٨٠٢، وفيه يدافع عن الإصلاحات وعن العلوم الحديثة ويشرح أن العلوم التي برع المسلمون بها قديماً لم تعد كافية لمواكبة العصر «أما المؤلفات الأخاذة والأدوات التي تأتينا من بعض أقاليم أوروبا فإنها لم تدع مجالاً للشك حول المركز الذي يمكن لهذه العلوم أن تتواجد فيه مجتمعة وحية.. لذا فقد تكونت لدي فكرة الاقتراب من هذا المركز، وبدون أن أهدر الوقت، أخضعت نفسي لدراسة اللغة الفرنسية التي تقربني من معرفة الذين كتبوا حول هذه الفنون الرائعة». إن **سيد مصطفى** لم يكن سياسياً أو إدارياً بل هو واحد من الذين تدربوا في المعاهد التي أحدثها **سليم الثالث**، إن انبهاره يتجه صوب العلوم الحديثة. هذا الانبهار قاده إلى مواقف جديدة من حالة العلم في إستامبول. ففي بداية كتابه يحاجج التفكير العثماني السائد حول الطبيعة البشرية في توصلها إلى اكتساب العلوم. فبينما يرى المحافظون في استامبول أن اكتساب المعرفة

لا بد من أن يتم عن طريق السابقين الذين أخذوها بدروهم عن سابقيهم، يرى **سيد مصطفي** أنه ليس صحيحاً أن المعرفة يمكن التوصل إليها بالفطرة ويضرب مثلاً على ذلك: «أفلم نر العكس؟ و**بسكال** الشهير ألا يمكن استخدامه كمثال؟ فكيف أمكنه الخلق بدون يد مساعدة في عمر مبكر إلى حد بعيد، وكيف توصل إلى معرفة مسائل **إقليدس** الاثنتين والثلاثين وبرهنتها بطرقه المختلفة؟». إن ما يعنيه هو التحرر من ثقل التقاليد العلمية الجامدة في استامبول، أما استشهاده بـ **بسكال** فلا يخلو من مغزى، فليس دون دلالة أن يجعل هذا المسلم العثماني من الرياضي الفرنسي نموذجه وقدوته.

كان للكتابة بالفرنسية مغزاها العميق في ما يتعلق بالموقف الذي تبناه بعض العثمانيين تجاه الصورة التي كونوها عن حضارة أوروبا، وكان هذا يعني أن الحدود القائمة بين عالمين متناقضين في العقيدة والفكر قد بدأت لتوها بالتقلص، كما أن الرغبة في الانفتاح على عالم جديد والخروج من دائرة الثقافة التقليدية قد عبر عن نفسه بهذه الأمثلة القليلة ولكن المعبرة عن اتجاه ثابت لدى حلقة الإصلاحيين المحيطين **بالسلطان نفسه**.

والأتراك العثمانيون كانوا الأوائل من بين سائر المسلمين الذين تعرفوا إلى الوجه الجديد لأوروبا إثر قيام الثورة الفرنسية. أما العرب فليس ثمة ما يشير إلى أنهم قد تنبهوا إلى الأحداث فور وقوعها، وكان ينبغي انتظار حملة **بونابرت** حتى يتنبه المصريون وكذلك اللبنانيون، دفعة واحدة، إلى قوة أوروبا وخطرها، **فالجبرتي في «عجائب الآثار»**، لا يشير أدنى إشارة إلى أوروبا والأوروبيين قبل عام ١٧٩٨، مما يدل على لا مبالاة عميقة تجاه

هذا الجزء من العالم، تهوله صدمة الغزو كما هالت غيره فيسعى إلى تفسير الأحداث في ضوء تصرفات وأغراض صانعيه. كان موقف **الجبرتي** موقفاً حذراً من الفرنسيين، والصورة التي تكونت لديه حولهم اتسمت بالسلبية وخصوصاً لجهة ما أحدثوه في مصر والقاهرة، وهو يقف موقفاً سلبياً من تصرفاتهم وأخلاقهم وعاداتهم. أما سلوكه فلن يثير إلا استغرابه ونفوره: «وربما ارتكبوا خلاف ذلك في بعض الأحيان بحسب شهواتهم وميل نفسهم وتحكيم عقولهم ونسائهم لا يستترون ولا يتشحون..»[٢١]. ومع ذلك تسنى له أن يناقش بهدوء الآراء التي عرضها الفرنسيون والشعارات التي رفعوها «... وقولهم من طرف الجمهور إلخ، أي هذه الرسالة مرسلة من جهة جمهورهم، أي جماعتهم لأنهم ليس لهم كبير ولا سلطان أجمعت كلمتهم عليه كغيرهم.. بل يكون أمر دولتهم وممالكهم وأحكامهم وتدبير أمورهم، فالأصحاب الرأي والعقل منهم.. بشرط المساواة وعدم الترفع على بعضهم نظراً إلى المساواة في أصل الخلقة.. فهذا معنى قولهم المبني على أساس الحرية والتسوية، فقولهم حرية أي ليسوا أرقاء كالمماليك.. فالكبير والصغير والجليل والحقير والذكر والأنثى متساويان»[٢٢].

أما **نقولا الترك** الذي كان حاضراً في مصر إبان الحملة، فكان بإمكانه أن يستخلص بعض المعلومات عن الثورة الفرنسية وما أحدثته في أوروبا من تبديل سياسي كبير: «في سنة ١٧٩٣، حدثت في مدينة باريز بلبلة عظيمة إذ هاج شعب هذه المملكة هيجاناً عظيماً، وتظاهر ظهوراً عظيماً ضد السلطان والآمراء والأشراف.. وطلبوا نظامات جديدة وترتيبات حديثة. وأدعوا أن وجود السلطان بصوت منفرداً، أحدث خراباً عظيماً في المملكة،

وأن أشرافها يتنعمون في خيراتها، وباقي شعوبها يكابدون أتعابها ومشقاتها..». يضيف الترك «فأنفذوا (يقصد رجال الثورة) كتابات لساير الملوك يعرفونهم على تأييد مشيختهم. وهذه ما تضمنته كتاباتهم، إن كل من يقر بمشيختنا فهو حبيب لنا، ومن لم يقر بمشيختنا فهو عدو لنا، ويستعد إلى محاربتنا... أما الملوك الأفرنجة حين وصلتهم كتابة الفرنساوية نهضوا الجميع باتفاق على قدم وساق، وعزموا على محاربة ذلك الشعب الخارج عن الأسلوب لئلا تتشبه به بقية الشعوب»[٢٣].

وكان يمكن لأخبار الثورة، أو لصورة أوروبا الجديدة، أن تبلغ مسلمي الهند وفارس. وبالنسبة للهند التي عرفت البرتغاليين والإنكليز منذ القرن السابع عشر فقد شهدت التأثير اللغوي والمدني الأوروبي. فانطبعت اللغات المحلية، مثل الأوردية، بالمفردات البرتغالية والإنكليزية. كما شهدت المدن الساحلية مثل «سورت» و«بومباي» و«غوا» حضوراً أوروبياً كثيفاً. كان الحضور الأوروبي المبكر في الهند يسهل على السكان اكتشاف أوروبا، إلا أن المعطيات حول الصورة التي كوّنها المسلمون في الهند في القرنين السابع عشر والثامن عشر ليست في متناولنا، ومع ذلك يمكننا أن نلاحظ الصورة التي تكونت في نهاية القرن الثامن عشر من خلال نص فريد خلفه مغامر من طراز خاص.

كان **أبو طالب خان** (١٧٥٢ ـ ١٨٠٦) شخصية غامضة، تركي من أصل إيراني، فر في صباه مع والده إلى الهند حيث تنقل من إقليم إلى آخر، ولا يبعد أن يكون واحداً من المتعاملين المبكرين مع الإنكليز، وهو لا يخفي صلاته بضباطهم، وهذه الصلة هي التي قدمت له فرصة زيارة إنكلترة وفرنسا والدولة العثمانية، الدول

الكبري في عصره. وبعد رحلة دامت سنتين كتب تقريراً مفصلاً بعنوان مسير **طالب في بلاد الإفرنج**[٢٤] يسمح باستخلاص نظرة هذا المسلم الهندي إلى أوروبا كما رآها بعد الثورة الفرنسية. أما أهدافه من كتابة تقريره فكانت واضحة تماماً لديه ويحددها بدقة: «إن وقائع رحلة في أوروبا قد تهم مواطني، خصوصاً أن عادات مختلف الشعوب التي زرتها لا تزال مجهولة عند الآسيويين، وأن المسلمين سيأخذون عبرة وفائدة من الاطلاع على العدد الهائل من المكتشفات التي تشرّف تلك البلاد». وهذا يعني أن جمع أجزاء صورة عالم ما زال في طور الاكتشاف بالنسبة لمواطنيه لم تكن بعيدة عن خاطره. ولهذا فإنه يوضح في مقدمته: «إن القارىء المتنور لا بد أن يأخذ في الحسبان الصعوبات التي عشتها، وإذا لم تضجره الكلمات والعبارات الغريبة التي يحتوي عليها الكتاب، فإنني أعده بأنه سيجد في هذا الجدول لحالة الفنون والعلوم في أوروبا ما يزيد معلوماته». وقد فعل حقاً. فهو يتحدث، بعد أن يسهب في شرح جميع التفاصيل المتعلقة برحلته وظروفها والطرق التي سلكها، عن حالة الفنون والعلوم في إنكلترة واصفاً المانيفكتورات والمصانع وخصائص التجارة الإنكليزية. كما يصف طرق عيش الإنكليز وشكل الحكومة ويتحدث عن شركة الهند الشرقية، وبخصوص إنكلترة فإنه يميز إيجابيات ومساوئ نظامها القضائي وماليتها. وقبل أن يصل إلى فرنسا يتحدث عن جغرافية أوروبا وعن الثورة الفرنسية واحتلال **بونابرت** لمصر. ولا يفوته هنا استعراض مبادىء الثورة والنظام السياسي الذي أحدثته. وسيتسنى له أن يزور باريس وأفينيون ومرسيليا حيث يتحدث عن العمران وطباع الفرنسيين وعن المرأة الفرنسية أيضاً، وإذ سيعود **أبو طالب خان** إلى الهند عن طريق البر، فإن الفرصة ستسمح له بزيارة استامبول عام ١٨٠٢، ليتحدث عن الوضع السياسي في ظل

سليم الثالث والإنجازات التي حققها. وفوائد تقريره لا تتوقف عند هذا الحد، حيث سيحج إلى النجف بعد المرور ببغداد، ولن يفوته الحديث عن الوهابيين وتاريخهم، لقد راقب هذا المؤلف الأحداث الكبرى في عصره، وقد أدرك إلى حد بعيد أنه يقدم صورة عصر لا زال في بدايته.

إن تأثر مسلمي الهند بأوروبا لم يتأخر، ويصف أحد رجال الدين الأوروبيين الذين زاروا الهند عام ١٨٢٤ مدينة ليكناو Luckanow قائلاً إن هذه المدينة تشبه عاصمة أوروبية صغيرة، ويذكر أن **سلطان أوود** Auodh يملك ميلاً خاصاً إلى الميكانيك والكيمياء وأنه على علم تام بكل ما يجري خارج الهند. أما خليفته **ناصر الدين حيدر** (١٨٢٧ ـ ١٨٣٧) فقد ورث ميل سابقه إلى العلوم والفنون فبنى مرصداً يشرف عليه أحد الإنكليز الذي لم يكن الأوروبي الوحيد ففي حاشية هذا السلطان كان يوجد موسيقي ورسام من ألمانيا. أما آخر سلاطين **أوود** وهو **واجد علي شاه** فقد كان يستعين بعدد كبير من الفنانين الأوروبيين وأنشأ مطبعة لطبع الكتب بالفارسية والإنكليزية[٢٥].

أما فارس التي لم تكن بعيدة عن زيارات السفراء الأوروبيين، فقد اندفعت في مطلع القرن التاسع عشر بدورها لتبحث عن مساعدة أوروبية لبناء جيش جديد. والواقع أن احتلال روسيا لأرض فارسية دفع **الشاه فتح علي** (١٧٩٧ ـ ١٨٣٤) إلى طلب مساعدة **بونابرت** الذي كان قد أبدى اهتمامه بفارس كطريق للوصول إلى الهند. ولم يتأخر **فتح علي** في سعيه إلى تأسيس جيش قوي فأوفد بعض مساعديه لهذه الغاية إلى بعض العواصم الأوروبية. وأحد الذين أوفدهم إلى إنكلترة عام ١٨١٥ كان المبعوث **ميرزا صالح**،

الذي عاد إلى فارس ليكتب التقرير المعتاد حول مهمته، وقد ضمّنه كل انطباعاته فتحدث عن المؤسسات البرلمانية في إنكلترة. واذا كان السفير العثماني **محمود رئيف** قد حمل إلى لندن معجماً فرنسياً، فإن مبعوث الشاه اكتشف الثورة الفرنسية في لندن وأسهب في الحديث عن مبادئها وضمّن تقريره بالإضافة إلى ذلك نقداً لرجال الدين في بلاده[٢٦].

- ٢ -

أدخلت الثورة الفرنسية تطوراً جديداً في صورة أوروبا لدى المسلمين، فبالإضافة إلى فكرة أوروبا المتقدمة دخلت فكرة جديدة تتعلق بالنظام السياسي، وأن هذا النظام يقوم على مبدأ الحرية، وهو أمر لم يكن معروفاً من قبل بالنسبة للمسلمين.

صحيح أننا نعثر على حالات عديدة من التعبير عن الحرية في الأداب الإسلامية الكلاسيكية[٢٧]، وصحيح أيضاً أن التعبير الاجتماعي للحرية لديهم قد اتخذ اشكالاً خاصة به[٢٨]، إلا أن الصحيح أيضاً أن مفهوم الحرية بما هو مبدأ سياسي لم يكن معروفاً لدى المسلمين وأول من تنبه إلى مدلوله الأوروبي كان الأتراك الذين استخدموه عام ١٧٧٤ في معاهدة كورندجيا حيث استخدمت الكلمة التركية **سربستية** التي تعني انعدام الحدود والقيود، كما استخدمت لتشير إلى الحرية الجماعية السياسية[٢٩]. وقد أكد السفراء الأتراك في باريس ما يعنيه مفهوم الحرية، فالسفير **مورلي السيد افندي** أشار إلى السربستية، وكذلك فعل **خالد أفندي وعاطف أفندي**.

وفكرة الحرية توضحت تدريجياً حتى بدأت أوروبا، بالنسبة

لأنصار الإنفتاح، وبالإضافة إلى هذا عرف مفهوم الثورة الذي اعتبر أولاً فتنة واختلالاً وبلبلة ثم انقلاباً. كذلك تم التعرف إلى مفهوم الاستقلال كما عرفت الجمهورية بمعناها الحديث. وكان لاكتشاف هذه المفاهيم أثره في تكوين صورة عن الوضع السياسي الناشيء حديثاً في أوروبا.

كان لهذه الصورة أن تعكس ذاتها في الداخل التركي وبشكل تدريجي. وعلى الرغم من إخفاق تجربة **سليم الثالث** فإن خلفه **محمود الثاني** (١٨٠٩ ـ ١٨٣٩) تابع مسيرته، وكانت إجراءاته أكثر حسماً وأبرزها قضاؤه على قوات الإنكشارية عام ١٨٢٦، فأنهى بذلك صراعاً دام مائتي سنة. وتابع افتتاح المعاهد العلمية وأنشأ أول صحيفة يومية، إن أحد تصاريح **محمود الثاني** يعكس جانباً من المبادىء التي اصبحت متداولة في أوروبا حول حرية المعتقد، يقول «إن نوايانا هي في أن يكون المسلمون مسلمين في مساجدهم فقط، ومن وجهة النظر ذاتها يكون المسيحيون مسيحيين في كنائسهم... أريد الاحترام خارج هذه الأماكن لكل المعتقدات، ويحظى الجميع بنفس الحقوق السياسية وبحمايتي الأبوية». ولم تكن تصاريح هذا السلطان بغير مضمون بل على العكس من ذلك؛ فإليه تعود الإصلاحات الأولى التي عرفتها الدولة العثمانية سياسياً وإدارياً. فهو الذي بدل في شكل النظام الحكومي بإحداثه الوزارات والهيئات الخاصة بإعداد المشاريع، كما أعاد تنظيم الإدارة والقضاء والشرطة والبلديات. أما ابنه **عبد المجيد** (١٨٣٩ ـ ١٨٦١) فقد أعلن في بداية عهده ما عرف باسم **خط كلخانة**، الذي تضمن بشكل خاص البنود التالية: ضمانات للرعايا غير المسلمين ونظاماً مالياً ثابتاً للضرائب بالإضافة إلى نظام خاص بالخدمة العسكرية. كما أعلن **خطاً همايونياً** عام

١٨٥٦ تضمّن، من بين قضايا عديدة، النص على الحرية والمساواة أمام القانون لجميع الرعايا دون تمييز في العرق أو الدين[٣٠].

من المؤكد أن هذه الإجراءات لم تتم جميعها باختيار حر. وقد نتج بعضها بضغط من التطورات أو من الدول الأوروبية، ومع ذلك فجميع هذه الإجراءات السلطانية لم تكن كافية بنظر مجموعة من الشباب الذين تأثروا بعمق بصورة أوروبا الليبرالية وشعاراتها وآدابها. وكان لهؤلاء تأثيرهم العميق في تركيا.

كان **إبراهيم شناسي** (١٨٢٦ ـ ١٨٧١) واحداً من أولئك الشباب، درس في فرنسا وصادق بعض أدبائها المعروفين. ومعرفته للغة الفرنسية سمحت له بترجمة نصوصاً أدبية شعرية. نشر عام ١٨٥٨ مجموعة بعنوان **ترجمة منظومة** تضم مختارات من الشعر الفرنسي، وفي أعماله الأخرى برز تأثره بالأفكار الليبرالية المعاصرة، ومن المرجح أن تكون أفكار **مونتسكيو وروسو** قد أثرت فيه بقوة وكذلك أثر فيه العقلانيون الفرنسيون وقد قال بوضوح في إحدى قصائده:

العقل في الرأس يدبر إرادة اللسان

ونور العقل يفرق بين الحسن والقبيح[٣١]

إن تأثير **شناسي** يكمن في التعبير عن الآراء التي تعرف إليها في أوروبا بلغته الوطنية، ولعل أبرز تلامذتة **شناسي** هو **نامق كمال** (١٨٤٠ ـ ١٨٨٨) أبرز المتنورين الأتراك في القرن التاسع عشر[٣٢]. كان شاعراً ومناضلاً سياسياً، فقد عرفه أبناء جيله

باعتباره رسول الحرية والوطنية، لتركيزه على هذين المفهومين في أعماله، ومن أبرزها مسرحية تحمل عنوان **الوطن**. إن فكرتي الحرية والوطن كانتا قد عرفتا سابقاً إلا أن دور **شناسي ونامق كمال** يكمن في بث الفكرتين على المستوى الشعبي إذا جاز التعبير، ونلاحظ أن أفكار الثورة كان يتوجب أن تنتظر حتى منتصف القرن التاسع عشر حتى تحظى بمؤيديها الأتراك، إن أفكاراً من نوع: نظام دستوري وفصْل السلطات وحريات المواطن تتردد في أعماله بشكل واضح(٣٣).

لم يكن تأثير المتنورين الأتراك في القرن التاسع عشر بقليل، لقد عمل سابقوهم من متنوري القرن الثامن عشر على بث صورة أوروبا المتقدمة ودعوا إلى تقليد تقدمها في الإطار العثماني. أما متنورو القرن التاسع عشر من شعراء وأدباء وصحافيين من أمثال **إبراهيم شناسي وضيا باشا** الذي أصدر جريدة **حريت** في لندن **ونامق كمال وعبد الحق حميد** وغيرهم، فقد كان لهم أن يبثوا الفكرة القائلة بأن النموذج السياسي الأوروبي بصيغته الفرنسية هو المثال الذي يتوجب تقليده. وبينما عمل متنورو القرن الثامن عشر في خدمة السلاطين، فإن متنوري القرن التاسع وجدوا أنفسهم في تعارض مع الحكومة القائمة ومع السلطان بشكل خاص. إلا أن الشيء الذي لم يكن واضحاً لهم هو مقدار الاتفاق والتعارض بين الدين والانتماء الوطني، بين الأفكار الليبرالية والمعتقدات الدينية.

- ٣ -

كان لتشكل صورة أوروبا الحديثة في مصر أن يأخذ مساراً مستقلاً، فبينما تشكلت صورة أوروبا المتقدمة تقنياً لدى الأتراك على امتداد القرن الثامن عشر، واستغرق اكتشافهم لأوروبا الليبرالية

القرن التاسع عشر بكامله، كان للمصريين أن يكتشفوا الأمرين معاً وخلال مدة قصيرة من الزمن.

وقد كان للحملة الفرنسية أن تقطع عزلة مصر دفعة واحدة، وأن تضع هذا الإقليم «الحسن الأحسن»، كما ورد في البيان الأول **لبونابرت** في مواجهة قوة أوروبا وأفكارها على السواء. لم يذهب المصريون إلى أوروبا ليكتشفوا منجزاتها بأنفسهم، بل جاءت أوروبا إليهم وفرضت صورة القوي والمعتدي في آن معاً.

لقد وضع الفرنسيون مجموعة من منجزات العلم الأوروبي أمام أنظار المصريين، وهذا ما يصفه **الجبرتي**: «ومنه أنهم أحدثوا على التل المعروف بتل العقاريب بالناصرية أبنية وكرانك وأبراجاً ووضعوا فيها عدة من آلات الحرب والعساكر المرابطين فيه، وهدموا عدة دور من دور الأمراء وأخذوا أنقاضها ورخامها لأبنيتهم وأفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرية حيث الدرب الجديد وما به من البيوت..»[٣٤] أما ما عاينه **الجبرتي** بنفسه فلم يكن قليلاً: «وعند **توت** الفلكي وتلامذته في مكانهم المختص بهم الآلات الفلكية الغريبة المتقنة الصنعة وآلات الارتفاعات البديعة والعجيبة التركيب الغالية الثمن المصنوعة من الصفر المموه، وهي تركب ببراريم لطيفة بحيث إذا ركبت صارت آلة كبيرة أخذت قدراً من الفراغ... إلخ»[٣٥].

والواقع أن **الجبرتي** ومشايخ من الأزهر وخارجه قد رأوا نماذج من آلات متعددة وتقنيات مختلفة يقول فيها: «ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا»[٣٦].

وإعجاب **الجبرتي** بالتقنيات الأوروبية شاطره إياه الشيخ **حسن العطار** والشيخ **الخشاب** وغيرهما. إن دهشة المصري أمام هذه المخترعات لم يؤثر فيها اشمئزازه ونفوره من سلوك الفرنسيين الذي لم يكن سلبياً كله، فالفرنسيون يحسنون التنظيم ولا يسخرون أحداً في عمله ويكثرون من العمران: «أما ما أنشؤه وعمروه من الأبراج والقلاع والحصون بناحية ثغر الإسكندرية ورشيد ودمياط وبلاد الصعيد فشيء كثير جداً وذلك كله في زمن قليل»[٣٧].

تلك هي الصورة التي تكونت لدى المصريين عن الفرنسيين، وهي مطبوعة بالحذر.. لكن مع ذهاب الفرنسيين كان للحذر أن يتلاشى لتبقى ذكريات التقدم التقني وما رافقه من دهشة وإعجاب، وهذا ما يعكسه **محمد بك الألفي** أحد أمراء المماليك وقد كانت له تجربة فريدة إذ أقام مدة سنة وعدة أشهر في بلاد الإنكليز إبان الحملة الفرنسية في مصر، إن ما رآه **الألفي** في إنكلترة شبيه بما رآه المصريون من أحوال الفرنسيين: «وقد تهذبت أخلاقه بما أطلع عليه من عمارة بلادهم وحسن سياسة أحكامهم وكثرة أموالهم ورفاهيتهم وصنائعهم وعدلهم في رعيتهم مع كفرهم بحيث لا يوجد فيهم فقير ولا ذو حاجة ولا محتاج. وقد أهدوا له هدايا وجواهر وآلات فلكية وأشكالاً هندسية وإسطرلابات وكرات ونظارات، وفيها إذا نظر الإنسان في الظلمة يرى أعيان الأشكال، كما يراها في النور. ومنها لخصوص النظر في الكواكب فيرى فيها الإنسان الكوكب الصغير عظيم الجرم وحوله عدة كواكب لا تدرك بالبصر.. ومن أنواع الأسلحة الحربية أشياء كثيرة. وأهدوا له آلة موسيقى بداخلها أشكال تدور بمحركات.. إلخ»[٣٨].

لم يخلف **الألفي** تقريراً، ولو فعل لجاء شبيهاً بتقرير عثماني من القرن الثامن عشر بهرته الآلات والتقنيات الحديثة. على أي حال فإن رحلته إلى إنكلترة كانت ذات دوافع سياسية، تختلف عن دوافع **الطهطاوي** في رحلته إلى باريس بعد ربع قرن. وخلال هذه المدة خطت مصر خطوات واسعة لاستيعاب تقنيات الأوروبيين في ميدان العسكرية وفي ميدان الصناعة. كان والي مصر **محمد علي** قد أرسل لمجابهة الفرنسيين، بينما كان سلطانه **سليم الثالث** قد أعلن برنامجه للإصلاح، إن فكرة إقامة جيش قوي قد استهوت **محمد علي** الذي كانت ظروفه، بعد أن قضى على خصومه المحليين، أفضل من ظروف السلطان، بل أكثر ملاءمة من ظروف السلطان المعاصر له **محمود الثاني** الذي صار نداً وخصماً. أحد الإجراءات التى اتخذها كانت إرسال طلاب مصريين إلى عواصم أوروبية للدراسة في معاهدها ابتداء من سنة ١٨٢٦، وهي الفكرة التي راودت الوزير في استامبول **خليل حميد** سنة ١٧٨٥، ولم يتيسر تنفيذها إن في استامبول أو في القاهرة إلا بعد انقضاء الربع الأول من القرن التاسع عشر.

كان **رفاعة الطهطاوي** (١٨٠١ ــ ١٨٧٣) واحداً من أفراد أول بعثة مصرية إلى باريس، وهو شيخ أزهري حظي بدعم أستاذه الشيخ **حسن العطار** الذي طلب اليه أن يعد تقريراً عن رحلته بعد عودته. وهكذا فإن هذا الطلب لم يأت من عاهل أو وزير بل من أزهري متنور، وقد حقق **الطهطاوي** رغبة أستاذه وسجل تقريراً بارزاً في مضماره باللغة العربية. إن **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** الذي كتب عام ١٨٣١ يشبه من أوجه متعددة **سفارتنامة محمد جلبي أفندي** الذي كتب عام ١٧٢١، فالمانيفكتورات والصناعات وتنظيم الجيوش والعمران واتساع الشوارع وخروج

المرأة وهي الأمور التي لفتت انتباه السفير العثماني، ستلفت انتباه **رفاعة الطهطاوي** أيضاً. كان على هذا الطالب المصري أن يدهش لما أدهش العثماني قبل اكثر من قرن لكن باريس التي زارها محمد جلبي أفندي في عهد الوصاية غير باريس التي زارها الطهطاوي في عشرينيات القرن التاسع عشر. كانت فكرة ما عن تقدم أوروبا قد بلغت مصر قبل أن يمضي هذا الشاب المصري ليشاهد منبع هذا التقدم. وأكثر من ذلك أيضاً، ففي طريقه إلى فرنسا ظهر له أن الاسكندرية «قريبة الميل في وضعها وحالها إلى بلاد الإفرنج: «وإن كنت وقتئذ لم أر شيئاً من بلاد الفرنج أصلاً، وإنما فهمت ذلك مما رأيته فيها دون غيرها من بلاد مصر، ولكثرة الإفرنج بها. ويكون أغلب السوقة يتكلم ببعض شيء من اللغة الطليانية ونحو ذلك. وتحقق ذلك عندي بعد وصولي إلى مرسيليا، فإن إسكندرية عينة مرسيليا وأنموذجها»[٣٩].

تختلف رحلة **الطهطاوي** هذه عن سابقاتها في ناحية أساسية، فالهدف من الرحلة هو التحصيل العلمي وليس شيئاً آخر، علماً أنه رافق البعثة بصفته إماماً. ويحدد في مطلع كتابه العلوم والفنون المطلوبة لكل دولة من الدول، وهذه العلوم لا يمكن التعرف إليها أو تحصيلها في مصر لأنها واهية أو مفقودة في مصر. ويعدد منها: علم الاقتصاد، علم تدبير العسكرية، علم القبطانية والأمور البحرية، علم السفارة (الدبلوماسية)، فن المياه وصناعة القناطر، الميكانيكا، هندسة العساكر، المدفعية، فن سبك المعادن، علم الكيمياء، فن الطب، علم الفلاحة، الطبيعيات، فن الطباعة، وفن الترجمة.

وفي بداية الكتاب أيضاً، يتوقف **الطهطاوي** ليحدد معنى أوروبا، يقول: «فمن ذلك أن تفسير بعض المترجمين بلاد أوروبا ببلاد

الإفرنج فيه قصور، اللهم إلا أن تكون بلاد الإفرنج تطلق على ما يعم بلاد الدولة العلية، ولكن يناقض ذلك أن الدولة العثمانية يقصرون بلاد افرنجستان على ما عدا بلادهم من بلاد أوروبا، ويسمون بلادهم ببلاد الروم، وإن كانوا يعممون أيضاً في لفظ الروم فيريدون به ما يعم بلاد الإفرنج وبعض البلاد الداخلة في حكمهم من بلاد آسيا»[٤٠].

وهكذا لم يعد من الجائز حسب **الطهطاوي** إطلاق اسم غامض على أوروبا، فهذا الغرب لم يعد بالأمر المبهم أو البعيد بل أصبح واقعاً مشاهداً حتى خارج حدود القارة كما في الإسكندرية مثلاً. عندما يصل إلى مرسيليا يدخل **الطهطاوي** في أول تجربة مع المدنية الأوروبية، إذ لا بد لمن أتى من البلاد الغربية أن «يكرتن» قبل أن يدخل المدينة. وإنها لمناسبة له، لا ليتحدث عن الكرنتينة بل ليتحدث عما أحدثه العمل بالكرنتينة في البلاد الإسلامية من صراع وجدال بين العلماء، فالشيخ **المناعي** التونسي يحرمها **والشيخ محمد بيرم** يقول بإباحتها ومن اللافت أن يكون الأخير من المعتقدين بكروية الأرض.

من هم الفرنسيون؟ **الطهطاوي** يجيب بشكل صريح على هذا التساؤل: «إنهم ينكرون خوارق العادات ويعتقدون أنه لا يمكن تخلف الأمور الطبيعية أصلاً، وأن الأديان إنما جاءت لتدل الانسان على فعل الخير واجتناب ضده، وان عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب والطرافة تسد مسد الأديان، وأن الممالك العامرة تضع فيها الأمور السياسية كالأمور الشرعية، ومن عقائدهم القبيحة قولهم: أن عقول حكمائهم وطبائعييهم أعظم من عقول الأنبياء..»[٤١].

وهكذا يدخل مباشرة في عمق المسائل التي تفرق هؤلاء الفرنسيين عن المسلمين. ويعرض آراء تلقى ولا شك اعتراضات عديدة، لكنه يعرضها بشيء من الرفق والحياد بالرغم من عدم موافقتها لآرائه. لكنه حين يتطرق لموضوع السياسة الفرنسية، يترجم الدستور الفرنسي ويذكر بنوده كاملة بحياد تام، ثم يعلق عليها ببعض الملاحظات التي تحمل مغزى عميقاً: «ولنذكر هنا بعض ملاحظات فنقول: قوله في المادة الأولى، سائر الفرنسيين مستوون قدام الشريعة معناه سائر من يوجد في بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لا يختلفون في إجراء الأحكام المذكورة في القانون، حتى أن الدعوة الشرعية تقام على الملك، وينفذ عليه الحكم كغيره، فأنظر إلى هذه المادة الأولى فإنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل وإسعاف المظلوم وإرضاء خاطر الفقير بأنه العظيم نظراً إلى إجراء الأحكام. ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهي من الأدلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية...»[٤٢].

ولا يكتفي **الطهطاوي** بهذا المقدار من العرض، بل يعود إلى مسألة الدستور حين يتحدث عن الثورة في باريس وتعديل الدستور وقد أصبحت مواده أكثر جذرية مما كان عليه سابقاً، ويلخص حقوق الفرنسيين بعد سنة ١٨٣٠ وبعد «إصلاح الشرطة» أي الدستور، على الوجه التالي: «الفرنساوية مستوون في الأحكام على اختلافهم في العظم والمنصب والشرف والغنى، فإن هذه مزايا لا نفع لها إلا في الاجتماع الإنساني والتحضر فقط، لا في الشريعة، فلذلك كان جميعهم يقبل في المناصب العسكرية والبلدية، كما أنه يعين الدولة من ماله على قدر حاله. وقد ضمنت الشريعة لكل إنسان التمتع بحريته الشخصية حتى لا يمكن القبض على إنسان إلا في الصورة المذكورة في كتب الأحكام.. ومن الأشياء التي

ترتبت على الحرية عند الفرنساوية أن كل إنسان يتبع دينه الذي يختاره يكون تحت حماية الدولة...»[٤٣]. إنه يتحدث عن الحرية بتعبيرات واضحة مطابقة لمغزاها في النص الفرنسي. لكن موقف **الطهطاوي** من الحرية ليس بهذا الوضوح، فحين يبحث عن معادل لهذه الحرية في بلده أو في عقيدته يجد، «وما يسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والإنصاف. وذلك لأن معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوي في الأحكام والقوانين بحيث لا يجور الحاكم على إنسان».

وعدا هذه الاستطرادات إلى شؤون سياسية ودستورية فإن **الطهطاوي** يسهب في شرح أوجه تقدم الفرنسيين وخصوصاً في الميادين العلمية: إن مدينة باريس هي أعظم مدن الإفرنج التي يرحل إليها الغرباء لتعلم العلوم، ويقدم تفسيراً لهذا التقدم العلمي: أن من جملة ما يعين الفرنساوي على التقدم في العلوم والفنون سهولة لغتهم وسائر ما يكملها. فإن لغتهم لا تحتاج إلى معالجة كثيرة في تعلمها.

كان مؤلِّف **تخليص الإبريز** مأخوذاً باللغة الفرنسية والعلوم التي يمكن أن يستفيد منها وينقلها إلى بلاده، بل إن التقدم الذي يراقبه ليس مقتصراً على العلوم وحدها بل يمكن أن نلاحظه في السلوك والعادات والسياسة والآراء والأفكار. ومن الطبيعي القول بأن نظرة **الطهطاوي** إلى أوروبا تختلف عن نظرة **محمد أفندي** الذي رأى أن التركي هو فرنسي يقف على رأسه، إن فكرة التعارض التي تضع عالمين على طرفي نقيض قد زالت من ذهنه، بل أكثر من ذلك، ففي نهاية كتابه يصل إلى نتيجة يحاول أن يقرب فيها الفرنسي من العربي يقول: «ظهر لي بعد التأمل في آداب

الفرنساوية وأحوالهم السياسية أنهم أقرب شبهاً بالعرب منهم للترك ولغيرهم من الأجناس...» ويرى بأن الحرية التي تتطلبها الإفرنج كانت أيضاً من طباع العرب في قديم الزمان، كما تنطق به المفاخرة التي وقعت بين **النعمان بن المنذر** ملك العرب **وكسرى** ملك الفرس.

ويمكن القول أخيراً بأن الصورة التي قدمها **الطهطاوي** عن أوروبا يمكن تلخيصها على النحو التالي: قدم لمعاصريه صورة مزدوجة وجهها الأول يتناول التقدم الأوروبي ووجهها الآخر يتناول النظام السياسي في فرنسا بوجه خاص، أو صورة الليبرالية السياسية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، أن ظروف العصر هي التي حتمت دمج الجهدين في عمل واحد. فمصر لم تتعرف إلى أوروبا تدريجياً كما الحال بالنسبة لتركيا، بل كان أمامها أن تلتقي في آن معاً مع التقدم العلمي والليبرالية السياسية في وقت لم يعد من المجدي معرفة أيهما سبب للآخر، ومن جهة أخرى اعتقد بأن منجزات المدنية الأوروبية يمكن استيعابها، ولم ير بأن الشريعة الإسلامية تعارض في ذلك، بل حاول أن يوفق بين فرنسا والعرب، بين الإسلام وأوروبا، وأن يدمج ما يراه نافعاً في كلا الطرفين: المسلمون يقدمون الإيمان بالرغم مما يتخبطون به من انحطاط، وأوروبا تقدم العلوم بالرغم من ابتعادها عن الدين.

ومسألة التوفيق بين الإسلام وأوروبا كانت ايضاً محاولة لأحد معاصري **الطهطاوي** والذي عاش ذات الظروف والتطورات التي شهدتها مصر في القرن التاسع عشر وهو **علي مبارك** (١٨٢٣ ـ ١٨٩٣) والذي كتب مؤلفاً ضخماً يحمل عنواناً معبراً هو: **علم الدين**. وقد كان **علي مبارك** الذي نشأ نشأة دينية في صباه قد

التحق بإحدي المدارس التي افتتحها **محمد علي**، وقادته الظروف إلى باريس (١٨٤٤ ـ ١٨٤٨) في رحلة مشابهة لرحلة **الطهطاوي**. إلا أن **علي مبارك** كان له أن يلعب دوراً كبيراً في النصف الثاني من القرن التاسع حيث أصبح وزيراً في عهد **إسماعيل باشا** (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩)، وبعض التحديثات الأساسية والبارزة ارتبطت باسمه وكانت من نتاج عمله، من ذلك ما كلفه به **إسماعيل** من تنظيم العاصمة حتى تكون مرافقها تلك على أمثال ذلك في أوروبا[٤٤]. وتأسيسه للمعهد الشهير الذي يعرف باسم دار العلوم. وقد كتب **علي مبارك** مؤلفه **علم الدين** بعد ثلاثين سنة تقريباً من تخليص **الإبريز**، إلا أن سرد المعلومات يأتي عن طريق نوع من الأسلوب القصصي والحوار بين شخصين أو أكثر. إن الحوار بين الإنكليزي والفرنسي أو المهاجر المصري إلى فرنسا وبين الشيخ الأزهري من ناحية أخرى قد وضع عالمين متقابلين إزاء بعضهما بعضاً. مما يعكس طبيعة المعارف التي كان يحملها، فبالإضافة إلى ثقافته التقليدية اكتسب ثقافة حديثة واسعة في أوروبا، ومن المهم أن نلاحظ أن النقاش بين العقليتين الإسلامية من ناحية والأوروبية من ناحية أخرى كان ينتهي بنوع من الوفاق أو الاتفاق وهذا ما أمله على الدوام.

إن كتاب **علم الدين** يمثل نوعاً من الموسوعة يمكن لقارئها أن يلم بالأوجه المختلفة للتقدم الأوروبي. وقد كان لدى **علي مبارك** الوقت الكافي ليشرح بإسهاب جميع ما أراد تبيانه وإبرازه، من ذلك أنه يفرد للحديث عن البخار مثلاً ما يزيد على ١٥ صفحة. عدا ما يفرده من صفحات طوال للحديث عن المسرح والتربية والزراعة والجغرافيا وغير ذلك. وعنده أن الإفرنج يعتنون بإتقان جميع الأشياء[٤٥]. ولعل هذا الإتقان هو السبب في تقدم أوروبا

الذي يصفه على النحو التالي: «ومن ثم انتظم أمر الملاحة والتجارة، فحسنت بذلك جميع الأحوال، وصلح شأن الناس في الحال والمآل، وحصلت المساعدة الكلية لأحوال الزراعة فأخذت في التقدم، وبعد اقتصار الخلق على جواز البحيرات والأنهار الصغيرة، والسفر في البقاع القريبة، جازوا المحيط نفسه، فانكشف لهم الغطاء عن جزائر وسواحل معمورة بأمم شتى، عارين عن التمدن وأسبابه، فحاربوهم ووضعوا اليد عليهم وأدخلوهم بالقهر تحت طاعتهم، واستحوذوا على أرضهم واستعملوهم في خدمتها لنفعهم ونفع بلادهم، لا لنفع أهلها، فزادت بذلك شهرتهم وقويت سطوتهم على من جاورهم، ولما رأى الغير اتساع دائرة عيشتهم رغب في السير على آثارهم وهكذا، فكان هذا هو أول باعث لأهل أوروبا على الاستحواذ على غالب بقاع الأميركان وسواحل أفريقيا وعدة بقاع من آسيا وعلى جميع جزائر المحيط الأطلنطيقي والمحيط الجنوبي والمحيط الهندي، حتى صارت بقعة أوروبا أغنى البقاع وأكثرها ثروة...»[٤٦]. وبالرغم من ذلك فإن تقدم أوروبا لم يكن ليقوم لولا تقدم العرب السالف الذي شمل جميع الميادين، ويقول: «فلولا أن **حنيناً** ترجم علوم الفلك من اللغة اليونانية إلى اللغة العربية في عهد حفيد **تيمورلنك** ما أمكن **كيبلر** الفلكي أن يوسع قواعد هذا العلم بما أضافه إليه بالبحث والاستنباط من الطرق التي كانت مرسومة من قبل عند علماء الفلك من العرب...»[٤٧]. بل أكثر من ذلك أيضاً، فإذا كان دين الإسلام يحض على طلب العلم فإن «المانع من تقدم العلوم والصنائع في البلاد الأوروباوية كان من قبل قس الديانة العيسوية، لكن الأمر في البلاد المشرقية والديار الإسلامية على خلاف ذلك، إذ ليس في أحكام الديانة ما يمنع من التقدم في أي علم من العلوم النافعة، ديناً ودنيا، بل

كتاب الله وأحاديث انبيائه وسائر رسله آمرة بذلك...»[٤٨].

إن ملخص فكرة **علي مبارك** يأتي على لسان الشيخ مخاطباً ابنه الذي اصطحبه إلى باريس في واحد من تلك النقاشات التي لا تنقطع في كتاب **علم الدين**، يقول الشيخ: «... ما علينا من أخلاقهم وعاداتهم، مليحة كانت أو قبيحة، وإنما علينا إذا رأينا في أوضاعهم وطباعهم وأحكامهم ومبانيهم وغير ذلك شيئاً فيه لبلادنا مزية ومنفعة أحصيناه وحفظناه حتى نجتهد في نقله إلى جهتنا، بالتنويه بين أهل ملتنا، وإظهار محاسنه وبيان منافعه وترغيب الناس فيه...»[٤٩].

إن **علي مبارك** يثق بالتطور والتقدم الذي أحرزته مصر بفضل اتصالها بأوروبا، فحالها اليوم ليس كحالها قبل خمسين سنة[٥٠]. ولعل الفضل في ذلك يعود إلى **محمد علي**: «جلب إليها من البلاد الأجنبية كل صفة غريبة ثم تبعه في ذلك من بعده ممن ورثها من ولده، فتراها بعد أن كانت في زوايا النسيان، مهجورة العمران، لا ذكر لها بين الأمصار، قد كساها التمدن حلل الفخار...»[٥١].

أيقن **علي مبارك** أن على مصر أن تأخذ بتقدم أوروبا، كما اعتقد بإن الإسلام لا يعارض العلم. كانت هذه هي فكرة **الطهطاوي** من قبله، كذلك ستكون إلى حد بعيد فكرة **خير الدين التونسي**.

كان **خير الدين** التونسي (١٨١٠ ــ ١٨٧٩) أحد أبطال تجربة إصلاحية شهدتها تونس في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولم تكن هذه التجربة نتيجة للاختيار الحر فقط، بل كانت ناتجة أيضاً من الضغوط التي مارستها فرنسا، ولعل **خير الدين** قد عبّر

عن هذا الوضع المتوتر الذي كانت تمر به تونس والذي انتهى بالسيطرة الفرنسية، وأمل بتفاديه عن طريق إجراء الإصلاحات، إلا أن كتابه بتجاوز ظروف تونس المقلقة ليقدم محاولة نظرية تشرح ضرورة الإصلاحات على النمط الأوروبي.

وفي المقدمة التي وضعها لكتابه **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. يذكر **التونسي** في البداية بأن الشريعة الإسلامية لا تعارض الأخذ عن الأوروبيين أو سواهم إذا كان ذلك يحمل منفعة للمسلمين، وأبرز الآراء التي تحض على ذلك في كتب المتقدمين، وأورد رأي الشيخ **المواق**: «إن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه»، ورأي الشيخ **محمد بن عابدين**: «أن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر»[٥٢]. ويذهب **التونسي** إلى: «تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين عن تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير الموافقة لشرعنا بمجرد ما أنتقش في عقولهم من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والترتيب ينبغي أن يُهجر....»[٥٣].

ولعل إلحاح **التونسي** على ضرورة استيعاب تجارب الأوروبيين له ما يبرره، فقد لمس هذا السياسي الجدير ما تحمله القوة الأوروبية من خطر جدي على بلاد المسلمين. وقد أدرك أن قوة أوروبا العسكرية أو السياسية أو الاقتصادية لا يمكن مقاومتها، فمن المستحسن والحال هذه أن يأخذ المسلمون بأسباب التمدن الأوروبي قبل أن تأخذهم قوته: «إن التمدن الأوروباوي قد تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم

من الغرق»[٥٤]. ولهذا يخصص مجمل المقدمة للحديث عن هذا التمدن من جوانبه المختلفة، بعد أن يفند المبررات التي تدفع إلى الأخذ به. وفي نهاية عرضه يفسر التونسي: «إن الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروباوية»[٥٥] فيعمد إلى شرح معنى الحرية التي تقسم إلى قسمين، الحرية الشخصية وهي إطلاق تصرف الإنسان في ذاته وكسبه مع أمنه على نفسه وعرضه وماله ومساواته لأبناء جنسه، ثم الحرية السياسية وهي المباحثة فيما هو الأصلح للمملكة، يضاف إلى ذلك حرية المطبعة ويقصد التعبير. أما ما حصل عليه الأوروبيون من الحرية فكثير: «ومن أهم ما اجتناه الأوروباويون من دوحة الحرية تسهيل المواصلة بالطرق الحديدية، وتعاضد الجمعيات المتجرية، والإقبال على تعلم الحرف...»[٥٦]. «وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستيتوسيون المرادف للتنظيمات السياسية، وبالجملة فالحرية إذا فقدت من المملكة تنعدم منها الراحة والغنى، ويستولي على أهلها الفقر والغلاء، ويضعف إدراكهم وهمتهم كما يشهد بذلك العقل والتجربة»[٥٧].

هذه هي أوروبا الحرية وهذه أسباب تمدنها وتقدمها، إلا أنه حين يتحدث عن الحرية السياسية يرى أن المشاركة في بحث الأمور السياسية المشهودة في الدول الأوروبية هي من نوع السياسة التي اتبعها الخليفة الثاني: «من رأى منكم فيّ اعوجاجاً فليقومه»، وكذلك فإن انتخاب نواب الأمة يشبه ما يسمى عندنا بأهل الحل والعقد وإن لم يكونوا منتخبين من الأهالي[٥٨]. يضاف إلى ذلك أن التونسي في النهاية يرى التخلي عما تتطلبه الحرية، وتفويض شؤون الحكم إلى شخص واحد مستبد إذا زاد الفساد في الداخل

وظهر العدو في الخارج[٥٩]. وهذا ما ينطبق على وضع تونس، بل على العالم الإسلامي عامة.

إن الصورة التي قدمها **خير الدين** عن أوروبا لا تخلو من عمق وتفحص وجهد تركيبي، فقد حاول أن يرقب أصول التمدن الأوروبي تاريخياً وأن يفسر أسبابه المختلفة، وقد ربط بين تصاعد التمدن وبين حسن تنظيم أطوار التعليم وبين تنوّر أبناء العائلة المالكة. إن تفسيراً من هذا النوع لا يتناسب فقط مع الإمكانات المحدودة لتفسير تقدم أوروبا بل يتناسب مع ما يراه **التونسي** أو سواه متطلبات الواقع الإسلامي في إصلاح التربية والتعليم وتنور الهيئة الحاكمة.

لقد رأى **خير الدين** الخطر الأوروبي، وكانت تونس مجاورة للجزائر التي احتلها الفرنسيون منذ سنة ١٨٣٠، لكنه لم يكن في وضع يسمح له بعرض ظاهرة الاستعمار، أو هذا الوجه من أوجه أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن ظاهرة الاستعمار لم تكن قد أدركت في ذلك الوقت حتى من جانب أولئك الذين يعانونها. لكن بعض كتابات الجزائريين في القرن التاسع عشر تسمح لنا بتلمس الكيفية التي كان ينظر بها هؤلاء إلى أوروبا.

إن الصورة التي يقدمها عدد من المتعاونين مع المحتل تبدو باهتة ومصطعنة ومفرطة بالانسحاق أمام قوة الآخر. يقول **سليمان بن صيام** وهو جزائري زار فرنسا: «إن ملوك فرانسه لو اتصفوا بالظلم والجور وعدم الرفق بالرعية لما قدروا على تحصيل بعض الغرض من عمارة البلدان وكثرة العساكر البرية والبحرية[٦٠]..». إن المغلوب يتماهى في صورة الغالب، يقول **ابن صيام**: «قال

(الجنرال) لنا: يا معشر العرب نعلمكم أنكم بمنزلة إخواننا الفرانساوية، ولا فرق بينكم وبينهم عندنا في المحبة والمكانة فأجبناه بأننا لا نعتقد خلاف ذلك». أما **أحمد بن قاد** الذي زار باريس عام ١٨٧٨ فيبدو مثل سابقه، يقول واصفاً: «ما مررنا بمدينة ولا قرية من مرسيلية إلى باريس إلا ورأينا على حيطانها كتابة غليظة كقوائم الإبل يستخرجها الأعشاب من بعيد فضلاً عن صحيح البصر لم نعرف حقيقتها، فسألنا عنها قيل لنا ثلاث كلمات: ليبرطي، اقاليطي، فرطرنيطي، أعني الحرية، الأخوة والمساواة.. ولما استفسرناها وتأملناها ازدادت قلوبنا تعلقاً بمحبة الدولة الفرنسوية، لما علمناه من حريتنا نحن العرب ومساواتنا مع النجباء أولاد فرنسة، وإن كنا لا نساويهم في العلوم والخدمة فإننا نساويهم في العرف والثبات...»(٦١) لكن **ابن قاد** نفسه، حين تسنح له الفرصة، لا يتوانى عن الطعن بهذه المساواة: «أفلا تكن مصالح الأوروباويين الذين عددهم يشتمل على نحو الثلاثة ملايين تستحق النظر أكثر من مصالح الأوروباويين الذين عددهم يشتمل على نحو المائتي وعشرون ألفاً، وبأي وجه يحرم التماس النواب منهم للاستئثار معهم في المصالح العمومية إن كانوا في رفقة الاخوة والمساواة كما هو الزعم؟»(٦٢).

كان يتوجب انتظار بعض الوقت حتى يتبلور لدى الجزائريين شعورهم القوي بالعداء للاستعمار. إلا أن الجزائر لم تكن البلد الإسلامي الوحيد الذي عرف ضغط الحكم الاستعماري في هذا الوقت المبكر نسبياً. كانت الهند قد عرفت الحكم الاستعماري قبل زمن طويل، وفي القرن التاسع عشر استقرت السيطرة فيها للإنكليز. والمجتمع الإسلامي في الهند الذي عرف مؤثرات أوروبية عميقة منذ القرن الثامن عشر أخذ يكوّن، في القرن التاسع

عشر، صورة مستقلة عن أوروبا وصورة مستقلة عن الذات في وقت معاً. ويمكن أن نقارن في هذا المجال جهد **أحمد خان** بجهود **الطهطاوي وعلي مبارك** وحتى **خير الدين التونسي**، فقد اعتنى بإبراز وجه التقدم الأوروبي، كما صرف همته في الشؤون التربوية والتعليمية بالإضافة إلى تحذيره مواطنيه من مخاطر تعاميهم عن الأخذ بالتمدن الأوروبي.

وقد لعب **أحمد خان** (١٨١٧ ـ ١٨٩٨) دوراً بارزاً في الهند، وفي الوسط الإسلامي بشكل خاص. وقد كان لزيارته المتأخرة لإنكلترة أن تضاعف من حماسته للعلوم الحديثة وللنظام الإنكليزي. وقد رأى أن «الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقي يجب أن يجعلوا نصب أعينهم نقل العلوم والفنون والآداب الأوروبية إلى لغة البلاد الأصلية...»[٦٣]. إن إعجابه بالمدنية الأوروبية كان صريحاً: «إن النور اليوم يأتي من الغرب بعد أن كان يشرق من الشرق، فيجب أن نأخذ من أوروبا علومها ومدنيتها، ونسير مع الزمان في مضمار الحياة العصرية، وذلك لا يفقد المسلمين شخصيتهم ودينهم، إنما يفقدهم ذلك الجهل لا العلم»[٦٤]. إن إعجاب **أحمد خان** بتقدم الإنكليز ونظامهم الليبرالي قد طبع تفكيره وعمله، وهو اعتقد مثل **خير الدين** أن الأخذ من أوروبا يقود إلى تفادي خطرها، يقول: «يجب علينا أن نشارك الأمم الغربية في معارفهم وأن نزاحمهم في مساعيهم بالمناكب والأقدام في كل خطوة يخطونها لكسب علم أو اختراع عمل، ولا منقذ لنا من براثن الفقر ومخالب الجهل إلا اقتطاف علومهم وإدخال مدنيتهم، ليكون هناك شيء من التكافؤ بيننا وبينهم...»[٦٥]. لكن أبرز أثر للأفكار الأوروبية فيه محاولته تقديم تفسير جديد للقرآن إذ قال بأن الوحي كان بالمعنى لا

باللفظ، ودعا إلى تفسير القرآن بحيث يتفق مع العقل بالاعتماد على روحه لا على حرفيته[٦٦]. الأمر الذي آثار النقمة عليه.

- ٤ -

يبدو واضحاً أن صورة أوروبا الليبرالية قد انتشرت خلال القرن التاسع عشر في كل أنحاء العالم الإسلامي. وانتشار هذه الصورة يعود إلى مسلمين وجدوا في ما أحرزته أوروبا من مدنية وقوة وحرية مثالاً يحتذى ونموذجاً يقلد. وما جعل انتشار صورة أوروبا المتقدمة والليبرالية واسعاً يعود إلى كون بعض الحكام، تبعاً لظروف بلادهم الداخلية أو تبعاً للضغوط الخارجية والداخلية في آن، قد اندفعوا في تجارب إصلاحية تستلهم العلوم الأوروبية والدساتير المختلفة لدول أوروبا. وقد كان ذلك ما دامت المصالحة بين الشرق والغرب ممكنة، أو أن التوفيق بين تقدم الغرب العلمي والسياسي أيضاً وبين إيمان المسلمين ممكن. ومن هنا فإن الشك لا يرقى إلى صدق هؤلاء الذين أرادوا أن يوفقوا بين الإيمان والعلم وأغلبهم خرج من بيئات إسلامية عريقة ومتشددة أحياناً. ومع ذلك فإن الدعوات إلى هذا النوع من الأخذ عن أوروبا أو التوافق معها قد أثار ردود فعل متفاوتة ومختلفة في رفضها أو عدائيتها.

كان **جمال الدين الأفغاني** (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) أول من أعاد طرح مسألة العلاقة مع أوروبا من زاوية جديدة، فلم يعد الأمر يتعلق بعلومها وتقدمها، وإنما يتعلق بالدفاع عن الإسلام أمام الأخطار التي تحدق به، وقد أثار عاصفة فكرية إبان إقامته في القاهرة قادماً إليها من إيران والهند في الثانية والثلاثين من العمر، حيث قدرته على النقاش وجرأته وتناوله للمسائل الراهنة قد

جمعت حوله مجموعة من الشباب المثقف من المصريين والسوريين أيضاً. إن تتبع أفكار الأفغاني ليس بالأمر السهل، لأنه لم يكن ميالاً للكتابة، بل كان ميالاً للحياة العملية وإعداد المشاريع السياسية الكبرى، المخفقة على الأرجح، والتي تمحورت حول فكرة توحيد المسلمين لاستعادة قوتهم في مواجهة السياسة الإنكليزية وقد لمس خطرها على المسلمين في كل من الهند ومصر. والواقع أن شهرة **الأفغاني** تعود بجزء كبير منها إلى هذه الفكرة بالذات وما بذله من جهد ونشاط في سبيل تحقيقها، إلا أن أهميته يمكن أن ننسبها إلى كونه حقق، من خلال كتابته القليلة وسجالاته، موقفاً متكاملاً من الخطر الأوروبي وما يتوجب على المسلمين أن يبذلوه في سبيل درء هذا الخطر.

أبدى الأفغاني إعجاباً بشعارات الحرية والمساواة والأخوة، وهي شعارات الثورة الفرنسية الكبري، خلال وجوده في مصر. وقد ذكر أن «أول ما شوقني للعمل في بناية الأحرار، عنوان كبير خطير: حرية، مساواة، إخاء، غرض منفعة الإنسان، سعي وراء دك صروح الظلم، تشييد معالم العدل المطلق. فحصل لي من كل هذا وصف للماسونية، وهو: همة للعمل، وعزة نفس وشمم، واحتقار الحياة في سبيل مقاومة من ظلم»[٦٧]. وقد أظهر في مصر وبعد مغادرته لها تعلقاً بالنظام الدستوري. كما أبدى انجذاباً لفكرة الاشتراكية. إلا أن افكاره هذه ستتعدل مع مرور الزمن. وها هو يهاجم في «الرد على الدهريين» **ڤولتير وروسو** وما نتج من الثورة الفرنسية من ابتعاد عن الدين. يقول: «الشعب الفرنساوي شعب قد تفرد بين الشعوب الأوروبية بإحراز النصيب الأوفر من الأصول الستة، فرفع منار العلم وجبر كسر الصناعة في قطعة أوروبا بعد الرومانيين، وصار بذلك مشوقاً للتمدن في سائر

الممالك الغربية.. حتى ظهر فيهم **ڤولتير وروسو** يزعمان حماية العدل ومغالبة الظلم وهداية العقول، فنبشا قبر **أبيقور الكلبي** وأحييا ما بلي من عظام الناتوراليسم (الدهريين)، ونبذا كل تكليف ديني وغرسا بذور الإباحة والاشتراك، وزعما أن الآداب الإلهية جعليات خرافية، كما زعما أن الأديان مخترعات أحدثها نقص العقل الإنساني...»[٦٨].

جاء هذا الموقف في الرسالة المنهجية الوحيدة التي كتبها **الأفغاني** وهي رسالة **الرد على الدهريين** وقد كتبها في الهند بعد مغادرته مصر منفياً، بعدما لمس انتشار المذهب الطبيعي «النيتشر» الذي كان من بين أبرز مروجيه السيد **أحمد خان**. وواقع الأمر أن هذه الرسالة هي أول محاولة من نوعها للرد على مذهب أوروبي واسع الانتشار، اكتسب مناصرين بين مسلمي الهند، بالرغم من مفارقته لمبادئ الإيمان الديني، ورد **الأفغاني** محاولة لإبراز ثغرات هذا المذهب كما رآها ومحاولة لتبيان عظمة المبادئ الدينية وسموها. وقد فهم الأمور على النحو التالي: «وعلى زعم **داروين** هذا، يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك. فإن سئل **داروين** عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة فيها من أزمان بعيدة لا يحددها التاريخ إلا ظناً، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيته وأشكال أوراقه... فأي فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها، مع وحدة المكان والماء والهواء، أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه»[٦٩].

ورد **الأفغاني** على الطبيعيين يستغرق صفحات قليلة من رسالته القصيرة أصلاً، ليتحول بعد ذلك إلى السجال الذي يستعير مادته من التاريخ والأخلاق والعقيدة.

ولعل أهمية الخطاب الذي تتضمنه **الرسالة** تتمثل بما أبرزه من موقف رافض للوجه الإلحادي الطبيعي الذي تظهر من خلاله أوروبا في زمنه، وهو أول موقف متكامل من نوعه. وتتمثل أهمية **الرسالة**، من ناحية أخرى، في كونها شكلت خطاباً إيديولوجياً سينسج على منواله تلامذة **الأفغاني** والذين جاؤوا من بعده.

وجهد **الأفغاني** الفكري لا يتوقف عند هذه الحدود، بل يمكن أن ننسب إليه قبل أي مسلم آخر كشفه لوجه أوروبا الاستعماري. إن المقالات التي كتبها مع زميله وتلميذه **محمد عبده** في مجلة **العروة الوثقى** التي صدرت في باريس خلال أشهر من عام ١٨٨٤، قد كتب جلها لفضح السياسة الإنكليزية في الهند ومصر والسودان، وقد جاء في افتتاحية المجلة: «بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته، خصوصاً في المسلمين منهم، فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جوراً، وذوو حقوق في الإمرة حرموا حقوقهم ظلماً... ولمّا تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين في أطماعهم خصوصاً من جراء هذه الحوداث التي بذرت بذورها في الأراضي المصرية من نحو خمس سنوات بأيدي ذوي المطامع فيها...»[٧٠]. ولعل **العروة الوثقى** قد تمكنت خلال مدة قصيرة من أن توضح آراء **الأفغاني** في: الاستعمار وأسباب انحطاط المسلمين، والرد الإسلامي المطلوب على كل من الاستعمار والانحطاط.

والواقع أن الاستعمار الذي قصده في **العروة الوثقى** هو الاستعمار الإنكليزي، وقد كان يأمل خلال وجوده في فرنسا، وفي روسيا فيما بعد أن يؤلب بعض الدول الأوروبية على مطامع الإنكليز. لكنه صار مع مرور الزمن، يطابق بين صورة أوروبا وبين الاستعمار، يقول في خاطرة بعنوان الاستعمار: لقد برز الأوروبيون بضروب السياسة لتوسيع ممالكهم، وتفننوا بإيجاد الوسائل المؤدية لذلك، وكان أسبقهم في الدهاء وأكثرهم في الاستيلاء الإنكليز، وهم في مقدمة من رأى من دول الغرب أن فتح البلاد، وتملكها بالجيوش والكفاح والقتال من مزعجات الأمور، وأن الدخول من باب المكر واللين والخديعة والختل، أوفر وأسهل وأقرب وأفعل.. إن هذا الاستعمار لغة واصطلاحاً ومصدراً واشتقاقاً، لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد وهو أقرب إلى الخراب والتخريب، وإلى الاسترقاق والاستبعاد منه إلى العمار والعمران والاستعمار. لا تسير دول الاستعمار إلا إلى البلاد الغنية في ثروتها ومعادنها وخصب تربتها، ومن كان أهلها في الدرك الأسفل من الجهل، وقد خيم عليهم الخمول، لا يبدون حراكاً، ولا يقربون عراكاً[٧١]. هذا هو الاستعمار أما الرد عليه فهو في وحدة المسلمين وعودة هؤلاء إلى حقيقة دينهم الذي حوى كل الشرائع: «فنرى أن القرآن قد سبق أولئك العلماء في فن الثروة.. وهكذا ترى في القرآن، إما إشارات إلى كليات العلوم وقواعدها، وإما صراحة، وقد يطول الشرح في تتبعها كلها..»[٧٢]. وإذ يرفض **الأفغاني** مذاهب: السوسليست (الاجتماعيون) النهلست (العدميون) والكيمونيست (الاشتراكيون) لأنها على اتفاق في أن جميع المشتهيات الموجودة على سطح الأرض منحة من الطبيعة وفيض من فيوضها، والأحياء في التمتع بها سواء... ومن مزاعمهم أن الدين والملك عقبتان عظيمتان وسدّان منيعان يعترضان بين أبناء الطبيعة ونشر شريعتها المقدسة

(الإباحة والاشتراك)»[٧٣]. وإذا كان يرفض هذه المذاهب الوافدة من أوروبا لما احتوته من مزاعم تتنافى مع الدين، فإنه يجد، على العكس من ذلك، أن الاشتراكية الحقة موجودة في الإسلام، لأن الاشتراكية الغربية انبثقت من رغبة عارمة بالانتقام من الحكام. أما الاشتراكية في الإسلام، فهي ملتحمة مع الدين الإسلامي ملتصقة في خلق أهله.. وكل اشتراكية تخالف في روحها وأساساتها اشتراكية الإسلام التي سبق ذكرها، فلا تكون نتيجتها إلا ملحمة كبرى، وسيل الدماء ولا سيل العرم من الأبرياء.. «إن اشتراكية الإسلام هي عين الحق، والحق أحق أن يتبع»[٧٤].

هكذا يتبلور الدور البارز الذي لعبه **الأفغاني** في إظهار وجه أوروبا الاستعماري والظالم للشعوب. بل: «فليعلم كل مسلم أن من نيتها (إنكلترة) انقراض هذا الدين وأهله من وجه الأرض وإن لم يكن ذلك عليها بيسير»[٧٥]. ولهذا فإن الرد الإسلامي لا بد أن يكون باجتماعهم وعودتهم إلى دينهم.

كان **محمد عبده** (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) معاوناً **للأفغاني** في إصدار **العروة الوثقى**، وشريكاً في أفكاره خلال تلك المدة. ولعل التلميذ، قد ابتعد عن تعاليم استاذه، وخصوصاً في إهماله للنشاط السياسي والتحريض أو في اعتقاده بأن مهادنة الإنكليز يمكن أن تعود ببعض الفائدة على المصريين. إلا أن النقطة المشتركة بين **عبده** و**الأفغاني** تبقى في عودة المسلمين إلى فهم تعاليم دينهم الحقيقة وزوال أسباب انحطاطهم الراهن. وقد تيسر **لعبده**، الذي وضع على عاتقه مهمة إحياء العقيدة الإسلامية في النفوس وإصلاح مؤسسات التعليم، أن يرد على منتقدي الإسلام وأن

يستعيد في رسالة قصيرة أسس الإيمان والتوحيد الإسلاميين بالإضافة إلى تفسيره للقرآن تفسيراً يراد منه إظهار صلاحيته المستمرة. وفي الدفاع عن الإسلام ضد الانتقاد الموجة اليه من أحد الأوروبيين يرى **عبده** أن لا علاقة للمسيحية كدين بالتمدن الحاصل في أوروبا، لأن المسيحية تهمل شؤون الدنيا، فمن أين يمكن لهذا المدنية المادية أن تتصل بالمسيحية الزاهدة المتقشفة؟. أما الإسلام فليس ديانة روحانية، بل هو دين للدنيا والآخرة، والدليل على ذلك أن المسلمين قد بدأوا بالبحث عن العلوم بعد سنوات قليلة من انبثاق الدعوة[٧٦]. وإذا كان قد انحط شأن المسلمين فيما بعد، فلا يعود ذلك إلى أصل عقيدتهم، بل يعود في الأغلب إلى ابتعادهم عن هذه العقيدة. أما **رسالة التوحيد** فإنها أكثر من مجرد عرض لأصول العقيدة. وإذا كان **الشيخ عبده** قد أراد من خلالها بسط قواعد الإيمان فإنه أراد أن يبين أيضاً أن الإنسان يتم له من خلال التوحيد أمران عظيمان طالما حرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، بهما تكمل إنسانيته وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها[٧٧]. وحسب **محمد عبده** فإن نشأة المدنية في أوروبا إنما قامت على هذين الأصلين. فلم تنهض النفوس للعمل ولم تتحرك العقول للبحث والنظر إلا بعد أن عرف الكثير أنفسهم وأن لهم حقاً في تصريف اختبارهم وفي طلب الحقائق بعقولهم. إن نهضة أوروبا التي ظهرت منذ القرن السادس عشر ليست إلا شعاعاً سطع عليهم من آداب الإسلام ومعارف المحققين من أهله في تلك الأزمان[٧٨]. وقد قال **الشيخ عبده** في إحدى فتاويه: «قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعه للمسلمين، وإن الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين وتربية

أيتامهم وما فيه خير لهم لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي...»[٧٩] وواقع الأمر أن **الشيخ عبده** كان متيقناً من تقدم أوروبا وحاجة المسلمين إليها، لكن الأمر لم يقتصر على هذا الحد إذ إن تفسيره للعقيدة الإسلامية أراده أيضاً أن يكون موافقاً للعقل: «إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي، كما لا يستقل الحيوان في درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها، بل لا بد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات. والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله والإذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال. كيف ينكر على العقل حقه في ذلك، وهو الذي ينظر في أدلتها ليصل منها إلى معرفتها، وأنها آتية من قبل الله»[٨٠]. وقد رأى أيضاً أنه يتوجب تحرير الفكر الديني من قيد التقليد. ومن جهة أخرى فإن الإسلام لا يتعارض مع العلم: «إن رسالة النبي اشتملت على دعوة الناس إلى العلم، فإن الله عرض عليهم جميع ما بين أيديهم من الأكوان، وسلطهم على فهمها والانتفاع بها، بدون شرط ولا قيد إلا الاعتدال، والوقوف عند حدود الشريعة العادلة»[٨١]. وينبغي أن نتفهم بالنتيجة أن صورة أوروبا المتقدمة علمياً كانت تملي على **الشيخ عبده** الموقف التالي: «إنه ينبغي مباراتهم في هذا العصر، بعمل المدافع والبنادق، والسفن الحربية البحرية والبرية والهوائية، وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية. ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر لأن الواجب في الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها»[٨٢]. ويبقى أن **الشيخ محمد عبده** الذي وضع على عاتقه مهمة الإصلاح التربوي، بالإضافة إلى نزع ما علق بالعقيدة من

أوهام وخرافات، قد نظر بريبة عميقة إلى المؤسسات التربوية التي أنشأها الأوروبيون.

من المؤكد قد قبل فكرة تقدم أوروبا، أن تقدّم أوروبا علمياً وعسكرياً وسياسياً كان دافعاً قوياً لديه ليعيد فهم العقيدة الإسلامية، بل ليتبنى مشروع الإصلاح الديني. وهذا المشروع بحد ذاته كان يتعارض مع النزعة القائلة بإمكانية التوفيق بين إيمان المسلمين وتقدم أوروبا.

إن العودة إلى أصل العقيدة الإسلامية وتبيان صلاحيتها لهذا الزمان، والرد على ما يأتي من أوروبا من مذاهب يشغل عقول بعض المسلمين، مشروع تبنّاه بشكل صريح **الشيخ حسين الجسر**، وبذل في ذلك محاولة جمعت في آن معاً جهد **الأفغاني** في **«الرد على الدهريين» وجهد عبده في «رسالة التوحيد»**.

كان **الشيخ حسين الجسر** (١٨٤٥ ـ ١٩٠٩) قد التزم منذ بداية حياته العملية الابتعاد عن الشؤون السياسية وانصرف بكليته إلى مسائل التربية والتحصيل، اعتقد شأنه سائر معاصريه أن التربية هي السبيل إلى ترقية الأمة. بل اعتقد أن التربية ـ في تفسيره لتقدم أوروبا ـ هي التي كانت في أساس رقي الأوروبيين، يقول: «اعلم أن الغربيين، لما انتبهوا من نوم الغفلة واستيقظوا من سبات الغباوة وجدوا أن أحسن طريق لترقيهم في معارج الكمال وصعودهم على ذروة المدنية.. هو انتشار المعارف بينهم وتعميمها بين الكبير والصغير والغني والفقير والعظيم والحقير»[٨٣]. وهو يقر بتقدم الأوروبيين في مجالات الصناعة والزراعة ولا يرى مانعاً من تقليدهم في هذه المجالات: «أجل إنه يلزمنا الجد في السعي وراء تحصيل المعارف العصرية والترقيات الوقتية في الصنائع والفنون والتجارة

والزراعة حتى نجاري جيراننا الغربيين ونقتدر على الثبات تلقاءهم حسب مقتضيات الأحوال»[٨٤]. ويعتقد أننا قد لا نحتاج إلى مدة ستة قرون التي احتاج لها الغرب لبلوغه تقدمه، ويقول: «يمكننا أن نستعين بما وصلت اليه يداه (يدا الغرب) ونتخذه أساساً ونبني عليه، وهو كان يسعى على غير أساس متين وفي منهج غير مستبين، فالفرق بيننا وبينه ظاهر لكل متدبر أريب. والخلاصة أن الطفرة من المحال العادي فلا نحاول خرق العادة ونسلك سبيل العجلة...»[٨٥]. لكن ما وصل إليه الغرب يقتصر عند **الشيخ الجسر** على الشؤون المادية، أما الشعارات والآراء والأفكار فإنها لا تلقى لديه أي صدى. إن فكرة الحرية التي شغلت غيره من أقرانه في القرن التاسع عشر لا تثير عنده أية مواقف. وهو لا يرى أن الغرب يمكنه أن يطرح أي تحدٍّ أمام النظام السياسي الإسلامي. وبوضوح يقول الجسر: «الخلافة لها المنزلة العليا في المذهب الإسلامي، إن الإسلام والسلطان توأمان كل واحد منهما لا يصلح إلا بصاحبه فالإسلام أساس والسلطان حارس. ومن الأحكام الإسلامية أيضاً أنه يجب شرعاً على كل مسلم ومسلمة السمع والطاعة لولي الأمر والنصيحة له، ولزوم جماعة المسلمين ويحرم على كل مفارقتهم لولي الأمر والنصيحة له»[٨٦]. لهذا لا ننتظر أن نجد لديه اهتماماً بمسالك الاستبداد والثورة على الحاكم التي كانت تشغل أذهان بعض معاصريه. إن التحديات الغربية في مجال السياسة لم تقلق **الشيخ الجسر** ولكن ما أقلقه بشكل خاص تلك النظريات المادية النشوئية، التي تستهوي بعض الشباب من المسلمين، والتي تعرّض أسس الإيمان الديني للخطر، وتظهر كأن طريق العلم تفترق عن طريق الإيمان. والواقع أن كتابه المعروف تحت اسم **الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية** (١٨٨٨) وهو أشهر مؤلفاته على الإطلاق، قد

تضمن بشكل أساسي رداً على بعض النظريات الحديثة التي تعرّف إليها من خلال الترجمات العربية ومن خلال الصحف التي كانت تعرض الاكتشافات العلمية وتلخص النظريات المعاصرة الناشئة في أوروبا. وإذا كان الجزء الرئيسي من الرسالة يتعلق بالجدل مع أنصار المادية النشوئية، فإن الداعي إلى التأليف وهدفه أشمل من ذلك، لقد أراد الجسر التأكيد على كون الدعوة المحمدية هي دعوة صحيحة في الأصل وأن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان. فإذا كانت الاكتشافات العقلية العلمية، تناقض ظاهرياً ما جاء في القرآن، فإن ذلك يعود إلى خطأ في تأويل النصوص الشرعية، إذ إن هذه النصوص تتفق مع العقل. ويقول في نهاية جداله مع الماديين: «.. فبعد هذا البيان أي أشكال لكم أيها الماديون في نصوص هذا المقام ما دامت تنطبق على العقل بأقرب تأويل. وقد بقي كثير من نصوص الشريعة المحمدية إخال أنكم باطلاعكم عليها تنكرونها في أول الأمر لعدم معرفتكم توجيهها وما قاله علماء الشريعة في معانيها وكيفية اعتقادها، ولكن إذا سألتم أهل الذكر والمعرفة من أتباع محمد عليه السلام لا تجدون شيئاً منها إلا له انطباق صحيح على قانون العقل لا يخالفه بأدنى مخالفة ولكن المدار على المذاكرة مع علماء الشريعه المتبحرين فيها العالمين بقواعدها المحيطين بما قاله أجلاؤها في تفسير نصوصها...»[٨٧]. وكان **الشيخ محمد عبده** قد توصل قبل سنوات قليلة إلى ما يشبه هذا الموقف لناحية أن الشريعة لا تتناقض مع العلوم العقلية، وبقي أن ننظر إلى الطريقة التي اتبعها **الشيخ الجسر** في الاستدلال على ذلك.

يلخص **الجسر** النشوئية على النحو التالي: «اعلم أن لقدمائنا في أصل هذا العالم وتكون تنوعاته من السماويات والأرضيات

مذاهب شتى، ولكن الذي قر عليه الأمر الآن وكشفه لنا الاختبار والدليل، أن أصل هذا العالم من سماويات وأرضيات أمران: المادة وقوتها (حركتها)، وهما قديمتان متلازمتان من الأزل لا يتصور انفكاك إحداهما عن الأخرى. أما المادة فهي الأثير المالي الخلا. وهو الهيولي في أبسط ما يمكن تصورها، وأما القوة فهي حركات أجزائها الفردة المتماثلة في الذات المتخالفة في الصفات المتغيرة في الأشكال. ونقول إنه ليس لتلك الحركة سبب إلا نفسها ثم إن الأجرام السماوية، وهي الكواكب والكائنات الأرضية من جمادية وحيوانية ونباتية تكونت من المادة بواسطة حركتها وحدثت بعد أن لم تكن حدوث المعلول عن علته بمقتضى الضرورة، وليس للمادة ولا لحركتها إدراك وقصد في تكوين شيء منها، فبتجمع الأجزاء على كيفيات مخصوصة حصل مادة سديمية أي أجسام صغيرة وتجمعت على بعضها بناموس الجاذبية. وبعد ذلك أوصلنا البحث والاكتشاف ومشاهدة أعمال الكيمياء إلى أنه بتجمع بعضها وامتزاجه على نسب مخصوصة تكونت المعادن والأجسام المادية.... إلخ»[٨٨].

ويردّ على ما تتضمنه هذه النظرية المادية على النحو التالي: «١ ــ إذا كانت العلة الأولى قديمة كما زعمتم فكيف يصح الحكم بأن تلك المعلولات لها حادثة مع أن علتها موجودة منذ الأزل.. ونظم الدليل بوجه الاختصار هكذا: لو كانت علة التنوعات وهي المادة وحركتها قديمة لكان الاستعداد لها قديماً ولو كان الاستعداد قديماً لكانت التنوعات قديمة، لكن التنوعات غير قديمة فلم يكن الاستعداد قديماً. ولمّا لم يكن الاستعداد قديماً لم تكن العلة المذكورة قديمة..؟ إن الاستعداد حادث والتنوعات حادثة ولكن المادة وحركتها قديمتان. أقول لكم وقبل الاستعداد ماذا

كانت المادة وحركتها تفعلان في الأزل؟ وكيف يمر على المادة الأزل وهي متحركة حركة عقيمة غير منتجة؟ ٢ ـ إن الحادث لا بد له من أمر يحدث عنه ويترجم به وجوده على عدمه ويخرج به من ظلمة العدم إلى نور الوجود. وإلا فيلزم الترجيح بلا مرجح وهو من المحالات البديهية..»[٨٩]. هكذا يدحض **الجسر**، من وجهة نظره، النقطة المركزية التي تقوم عليها هذه النظرية، فإنه يضيف إلى ذلك تشكيكه ببعض النتائج التي توصل إليها العلم، لكن إذا ثبتت بعض الاكتشافات ثبوتاً قطعياً فلا بأس من تأويلها تأويلاً يتناسب مع نصوص الشريعة: «لو فرض وصولكم إلى أدلة يقينية قاطعة على وجود الإنسان بطريقة النشوء واعتقدتم بالدين الإسلامي الذي أساسه أن الله تعالى هو الخالق للأكوان، ولا تأثير لسواه فيها، فلا مانع يمنعكم من تأويل تلك النصوص وحرفها عن ظاهرها للتوفيق بينها وبين ما قام لديكم حينئذ كمّ الأدلة اليقينية ولا تخرجون بهذه الطريقة عن الدين الإسلامي...»[٩٠]. ويطالب في النهاية بألّا يعترض العلماء المسلمون على تلك الاكتشافات القاطعة التي لا مجال لإنكارها كاكتشاف أميركا مثلاً: «... وإذا وجد كما زعم أن الاعتقاد بوجودها يستلزم قطعاً الاعتقاد بأن الأرض كرة فله أن يأخذ بقول من قال من أجلّ علماء الملة الإسلامية بكروية الأرض كالإمام **الرازي**، ويؤول الظاهر من النصوص الشرعية التي يتبادر منها أن الأرض مبسوطة بتأويلات موافقة فيقول مثلاً في النص القرآني الذي يقول والأرض بعد ذلك دحاها أن المراد بالدحو تسوية ظاهرها أي جعلها صالحة للسكنى»[٩١].

هكذا يضع **الجسر** نفسه في مواجهة العلم (الأوروبي) حين يظهر العلم وكأنه يتجاوز حدود الإيمان. أما ما يصرف الجسر جهده

في البرهنة عليه فهو الإيمان بالله تاركاً للأوروبيين أن يكتشفوا العلم.

ومع ذلك فإن **الأفغاني** ومعه **عبده والجسر** وضعوا ما يمكن أن نسمّيه اسس الحوار الأيديولوجي الذي برز معهم في أواخر القرن التاسع عشر. فبينما كان **الطهطاوي وعلي مبارك وخير الدين التونسي** قد رسموا صورة التقدم والليبرالية الأوروبية كما تراءت لهم دون أن يخوضوا أي نوع من الجدال مع أوروبا، فإن دعاة الاصلاح الديني ما كانوا لينظروا إلى أوروبا إلا من خلال نظرتهم لأنفسهم كمسلمين، ولم ينظروا إلى أنفسهم إلا من خلال وضع النموذج الأوروبي نصب أعينهم، وهذا ما سيطبع النظر الإسلامي إلى أوروبا خلال المئة سنة التالية.

الهوامش

(١) Lewis B: "the use by Muslim historins of non - Muslim source". *Asia Africa series of modern histories.* London 1963. Vol 4. p. 180.

(٢) Berkes, N: *the Development of secularism.* pp 47-48.

(٣) المصري، حسين مجيب: **في الادب التركي**، القاهرة، ص ١٦٤.

(٤) De Tott: *Memoires sur les turcs et les tartars*, Amersterdam, 1785. Vol 1.

(٥) Karal, E.Z: *La transformation de la turquie*, P. 4.

(٦) نفسه، ص ٤٣٠.

(٧) Munir Pacha: *Louis XVI et le Sultan Selim.* F.H.D 26. (1912). PP 516-548.

(٨) حول عهد سليم الثالث انظر

(٩) Shaw, S.J Between old and new. *The ottoman empire under Sultan Selim.* III Harvard Univ. Press 1971.

(١٠) نفسه، ص ٩٣.

(١١) Lewis B: the *empack of the French revolution on Turkey.* J. W.H. 1(1953) 117-119.

(١٢) نفسه، ص ٢٤.

(١٣) نفسه، ص ١٢٢.

(١٤) نفسه، ص ١٢٤.

(١٥) نفسه، ص ١٢٣.

(١٦) Saint Denys, J: *Revolutions de Constantinople*, 1: 11 p.1.

(١٧) Shaw, S.J *Between old and new..* pp 92-96.

(١٨) Berkes, N: *the Development of Secularism* p. 49.

(١٩) Raif, M: *tableau des nouveaux reglements de l'Empire ottoman.* Constantinople 1798.

(٢٠) انظر ترجمتنا لكتاب رئيف، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٩.

(٢١) الجبرتي: **تاريخ مدة الفرنسيس بمصر**، مع ترجمة إنكليزية: Moreh, S: chronicle of the first seven monthes of the French occupation. Leiden E. J. Brill 1975, p. 10.

(٢٢) نفسه، ص ١٢.

(٢٣) حيدر الشهابي: **لبنان في عهد الامراء الشهابيين**، الجزء الأول، المطبعة الكاثوليكية ١٩٣٣ – ص ٢٣٥.

(٢٤) Aboutaleb Khan: *Voyages*. Paris 1819.

(٢٥) *L'inde millenaire et actuelle*. Gallimard 1965 Pp. 132.

(٢٦) *Art Dustur* EI (2) p. 666.

(٢٧) انظر روزينتال: **مفهوم الحرية في الإسلام**. معهد الإنماء العربي بيروت، سنة ١٩٧٩.

(٢٨) انظر عبد الله العروي: **مفهوم الحرية**، دار الفارابي ١٩٨٢.

(٢٩) *Art Hurruya* vol: III. PP. 601-615, EI (2).

(٣٠) KARAL, E.Z: *La transformation*.. p. 433.

(٣١) محمد عبد الحميد، **الأدب التركي الحديث والمعاصر**، الهيئة المصرية ١٩٧٥ ص ٢٦.

(٣٢) Mardin. S: *the Genesis of youn ottoman thought*, Princeton Uni. Princeton Univ, Press 1962, pp. 283-335.

(٣٣) ورنر ك كستل: «التأثير الغربي والحضارة الاسلامية». ضمن: **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية** دار المثنى ببغداد ١٩٦٦. ص ٤٨٥.

(٣٤) الجبرتي: **عجائب الآثار**، المجلد الثاني ص ص ٢٣٢ – ٢٣٣.

(٣٥) نفسه، ص ٢٣٤.

(٣٦) نفسه، ص ٢٣٦.

(٣٧) نفسه، ص ٢٣٣.

(٣٨) نفسه، المجلد الثالث ص ١٧١.

(٣٩) الطهطاوي: **المؤلفات الكاملة**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، المجلد الثاني ص ٣٩.

(٤٠) نفسه، ص ٢٦.

(٤١) نفسه، ص ٧٩.

(٤٢) نفسه، ص ١٠٢.

(٤٣) نفسه، ص ص ١٠٤ - ١٠٥.

(٤٤) على مبارك: **المؤلفات الكاملة**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت ١٩٧٩، المجلد الأول، ص ٦٩.

(٤٥) نفسه، ص ٤٥٢.

(٤٦) نفسه، ص ٤٨٧.

(٤٧) نفسه، ص ٤٥٧.

(٤٨) نفسه، ص ٥٣٩.

(٤٩) نفسه، ص ٦٢٣.

(٥٠) نفسه، ص ٤٥٥.

(٥١) نفسه، المجلد الثاني، ص ٢٤٨.

(٥٢) خير الدين التونسي، **مقدمة أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تحقيق د. معن زيادة. دار الطليعة ١٩٧٩. ص ١١٢.

(٥٣) نفسه، ص ١١٠.

(٥٤) نفسه، ص ١٦٨.

(٥٥) نفسه، ص ٢٠٧.

(٥٦) نفسه، ص ٢٠٩.

(٥٧) نفسه، ص ٢١٤.

(٥٨) نفسه، ص ٢٠٨.

(٥٩) نفسه، ص ٢٢٥.

(٦٠) انظر: **ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس**، تحقيق خالد زيادة. المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧٩ ص ٤١.

(٦١) نفسه، ص ص ٤١ ـ ٤٢.

(٦٢) نفسه، ص ٨٩.
(٦٣) أحمد أمين: **زعماء الإصلاح في العصر الحديث**. دار الكتاب العربي بيروت (بدون تاريخ) ص ١٢٨.
(٦٤) نفسه، ص ١٣٢.
(٦٥) نفسه، ص ص ١٣٣ -. ١٣٤
(٦٦) نفسه، ص ١٣١.
(٦٧) جمال الدين الافغاني: **الأعمال الكاملة**. دار الكاتب العربي. القاهرة ١٩٦٨ ص ٥٢١.
(٦٨) نفسه، ص. ٨٦
(٦٩) نفسه، ص ١٢٥.
(٧٠) الأفغاني وعبده: **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي ببيروت. ١٩٧٠، ص ٤٣.
(٧١) الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، ص ٤٤٧.
(٧٢) الأفغاني: **الأعمال الكاملة**، ص ٤٤٧.
(٧٣) نفسه، ص ٢٦٩.
(٧٤) نفسه، ص ١٦٤.
(٧٥) نفسه، ص ص ٤١٤ - ٤٣٣.
(٧٦) محمد عبده: **رسالة التوحيد**، ص ١٥١.
(٧٧) **رسالة التوحيد**، ص ١٥٥.
(٧٨) **رسالة التوحيد**، ص ١٥٥.
(٧٩) أحمد أمين، **زعماء الإصلاح**، ص ٣١٤.
(٨٠) **رسالة التوحيد**، ص ١٤٢.
(٨١) نفسه، ص ١٥٦.
(٨٢) تشارلز أدامز: **الإسلام والتجديد في مصر**، لجنة ترجمة بدائرة المعارف الإسلامية ١٩٣٥، ص ١٢٨.
(٨٣) حسين الجسر: **رياض طرابلس الشام**، المجلد الأول، ص ٥٠.
(٨٤) **رياض طرابلس** (مجموع مقالات الشيخ حسين الجسر في جريدة

طرابلس)، المجلد الثاني ص ٦.

(٨٥) نفسه، ص ٧.

(٨٦) نفسه، المجلد الأول ص ٩٧.

(٨٧) حسين الجسر: **الرسالة الحميدية**، ص ٣٧١.

(٨٨) **الرسالة الحميدية**، ص ص ١٥٤ ـ ١٥٥.

(٨٩) **الرسالة الحميدية**، ص ص ١٦٢ - ١٦٧.

(٩٠) **الرسالة الحميدية**، ص ٣٠٥.

(٩١) **الرسالة الحميدية**، ص ٣٧٢.

الفصل الرابع

اتجاهات النظرة الحديثة

— ١ —

انتهى القرن التاسع عشر بغير ما ابتدأ. فإذا ظهر في بدايته أن توافقاً بين الشرق والغرب أمر ممكن، فإن القرن التاسع عشر شهد في نهايته توتراً عميقاً في العلاقات بين الإسلام وأوروبا. ولعل أبرز تيار ظهر في نهاية القرن القرن التاسع عشر هو تيار الإصلاح الديني الذي عبر عنه بقوة **جمال الدين الأفغاني** و**محمد عبده ورشيد رضا**. ولا يعود انبثاق هذا التيار فقط إلى بروز صورة أوروبا الطاغية في الميدان العسكري والاقتصادي والفكري، بل يعود أيضاً إلى ما أثارته أوروبا في الداخل الإسلامي، فلم تحظ أوروبا بمجرد مناصرين لآرائها وأفكارها بل تمثل تأثيرها الفاعل ببروز حركة دستورية هي نتاج أفكار الثورة الفرنسية الكبرى. وهذا يعني أن صورة أوروبا الليبرالية كما تبيّنها بعض المتنورين المسلمين خلال القرن التاسع عشر سينبثق عنها هذه الحركة الدستورية التي يمكن اعتبارها أبرز ما شهده العالم الإسلامي خلال عدة قرون.

وكانت الحركة الدستورية، التي تعني إعطاء الأهالي حرية اختيار ممثليهم، وإدخال تعديلات على النظام السياسي، قد تطورت بسرعة أكبر لدى الأتراك بين ١٨٧٦ و ١٩٠٨، إذ انتهى الأمر بإعلان الدستور الذي قلص بشكل بارز صلاحيات السلطان الذي ألح منذ زمن غير بعيد على إعطاء نفسه صفة خليفة المسلمين. والحركة الدستورية أكدت ذاتها في كل من ايران ومصر وتونس ولكن بتوتر أقل مما شهدته تركيا. ففي استامبول التي كانت لا تزال عاصمة للدولة العثمانية كان انتصار الدستوريين يعني فوزهم على الاتجاه الإسلامي. والتطورات اللاحقة تؤكد ذلك إذ تم الفصل بعد سنوات قليلة بين السلطة السياسية ـ المدنية وبين السلطة الدينية، بإعلان الجمهورية مع الإبقاء على منصب الخليفة. إلا أن إلغاء منصب الخلافة سريعاً كان يعني انحساراً حقيقياً في نفوذ الاتجاه الديني[١].

ترك إلغاء الخلافة في استامبول حركة جدل خارج حدود تركيا التي بدت وكأنها حسمت أمرها، فبين اختيار بين ماضي الدولة العثمانية ومستقبل الأتراك، اختار **مصطفى كمال** الانفصال عن التاريخ الإسلامي والانضمام إلى النموذج الأوروبي. وكان هذا التطور خليقاً بأن يبعث الاستنكار لدى المسلمين الذين يرون أن الخلافة هي التي تربط بين المسلمين، وانحلالها يؤدي إلى ضياع أبرز ما يمثلهم بين قوى العالم. وقد عبر **مصطفى صبري التوقادي**، وهو شيخ إسلام سابق في استامبول. عن هذا النوع من الرأي في كتابه **النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة** الصادر عام ١٣٤٢ هـ / ١٩٢٦ م. يقول **التوقادي**: «ادعى بعض النواب المتفيهقين عندما تطفل **لمصطفى كمال** في مبدأ إلغاء الخلافة استغناء الأمة عن الخليفة بناء على أن موقفه

موقف الوكيل عن الموكل، والموكل إن شاء أن يقوم بأمره بنفسه فعل واستغنى عن الوكيل. والجواب أن قيام الأمة بأمرها بنفسها عبارة عن إلغاء الحكومة مع الخلافة وإقامة الفوضى مقامها، وأن معنى الخلافة النيابة عن الرسول «صلى الله عليه وسلم» لا وكالة الأمة، وإن كان الخليفة حائزاً لها أيضاً». ويقول أيضاً: «التزمت في كتابي إثبات أمرين، كون الكماليين أعداء الدين، وكونهم أعداء الحرية مستبدين ومضطهدين. فثبتت القضية الأولى باعترافهم الأخير، وثبتت القضية الثانية أيضاً بثبوت الأولى[٢]». إلا أن **التوقادي** يعلن مخاوفه من هذا التطور على النحو التالي: «ثم إني أخاف أن تسعد تركيا وترقى بهذه الإدارة الحديثة اللادينية رقياً دنيوياً، وإن كان ذلك في غاية البعد والاستحالة فيفتتن بها المسلمون.. وتكون فتنتها عليهم أكبر مما تقدم وأشأم»[٣].

كان **التوقادي** يوجه كلامه إلى المصريين، وقد أمل منهم أن يُخيوا ما تلاشى في تركيا، وقد تركت التطورات التركية انطباعات قوية في مصر ليس أقلها السعي إلى نقل الخلافة من استامبول إلى القاهرة. لكن الجدل حول مسألة الخلافة بشكل عام يعود الفضل فيه إلى كتاب صغير بعنوان **الإسلام وأصول الحكم**، كتبه أزهري شاب هو **الشيخ علي عبد الرازق** (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦) الذي ذهب إلى القول بأن الخلافة ليست من الدين في شيء: «عرفت أن الكتاب الكريم قد تنزه عن ذكر الخلافة والإشارة إليها، وكذلك السنة النبوبة قد أهملتها، وأن الإجماع لم ينعقد عليها، أفهل بقي لهم من دليل في الدين غير الكتاب أو السنة أو الإجماع؟»[٤]. ويقين: «الواقع المحسوس الذي يؤديه العقل، ويشهد به التاريخ قديماً وحديثاً، أن شعائر الله تعالى ومظاهر دينه الكريم لا تتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه

الفقهاء الخلافة. ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء. والواقع أيضاً أن صلاح المسلمين في دنياهم لا يتوقف على شيء من ذلك. فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور دنيانا..»(٥). كان **عبد الرازق** يريد الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. ولا بد أن تكون أمثال هذه الأفكار قد أتته بفضل انتشار فكرة فصل الدين عن الدولة على غرار ما حصل في أوروبا. وقد يكون صحيحاً ما قاله أحد نقاده شيخ الأزهر **محمد بخيت** من أن **عبد الرازق** فضل نظرية **السير توماس أرنولد** على إجماع الفكر الإسلامي. وقد رأى **الشيخ بخيت** أن ما يصح في المسيحية لجهة فصل الدين عن الدولة لا يصح في الإسلام. وأن البشر بحاجة إلى ضابط وحاكم يبقيهم ضمن الحدود المفروضة ويحول دون الاضطهاد ويقيم العدل ويحكم في ضوء قانون يقبل به الجميع. ويلاحظ **ألبرت حوراني**: «أن الشيخ بخيت يتبنى قول **عبد الرازق** بأن الفكر السني قد أرجع دوماً سلطة الخليفة إما إلى الله مباشرة وإما إلى الأمة، ويصرح مؤكداً بأن الرأي الصحيح هو القائل بأن الأمة هي مصدر سلطة الخليفة، وبأن الخليفة يستمد سلطانه منها، وبأن الحكم الإسلامي الذي يرأسه الخليفة والإمام الأعظم إنما هو حكم ديموقراطي، حر استشاري. وبهذا القول لا يعني **الشيخ بخيت** أن لمؤسسات الإسلام السياسية جميع فضائل المؤسسات الحديثة السياسية فحسب، بل يضمر أيضاً أنها لا تختلف عنها أصلاً. وهكذا نرى أن التوفيق بين المفاهيم الاسلامية والمفاهيم الحديثة الذي نادى به الكتاب السالفون أصبح اليوم مقبولاً بلا تساؤل. ويبدو أن الشيخ **بخيت** لم يكن يعلم أنه بقوله هذا إنما كان يمهد السبيل لتوغل العقلانية الغربية في الإسلام وهو ما من أجله انتقد خصمه»(٦).

كان **رشيد رضا** داعية من دعاة الإصلاح الديني، وقد اعتُبر على الدوام ثالث **الأفغاني وعبده**. ويمكن القول بأن **رشيد رضا** (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) الذي احتفظ بالخطوط العامة لآراء **محمد عبده**، كأن أكثر تحفظاً في تفسيراته وخطه العام. ومن هنا فإن أية فكرة من أفكاره لم تثر حفيظة المتشددين، بما في ذلك آراؤه في المرأة أو الجهاد أو الخلافة. لكن **رضا** عاش في عصر شهد تطورات حاسمة أبرزها إلغاء الخلافة، وتفتت الدولة العثمانية إلى أقطار منفصلة بعضها عن بعض. كما كان بإمكانه أن يراقب نوايا الدول الاستعمارية والإخفاق الكامل في إقناع الأوروبيين بسلوك منهج أكثر عدلاً مع المسلمين والشرقيين. إن المسألة الأوروبية تحتل في ذهن **رضا** درجات ثانوية، وقد صرف جهده بشكل رئيسي إلى المسائل المتعلقة بالشريعة، ومع ذلك ـ من الناحية السياسية ـ فإنه كان يعيش أحداث العصر وتطوراته. من هنا مشاركته في المؤتمر السوري ـ الفلسطيني المنعقد في جنيف عام ١٩٢١، وقد سمحت له زيارته تلك بتسجيل بعض الخواطر حول أوروبا الحاضرة، يقول: «كادت أوروبا تسود العالم الأرضي وتستعبد جميع شعوب البشر وتسخّرها لخدمتها لولا أن تفلّت جل العالم الجديد في غربي الكرة (أميركا) من قبضة يدها وتلاه الشعب الياباني في شرقيها فساوى الشعوب الأوروبية في العلم والصناعة والنظام وإتقان فنون الحرب وآلات القتال ووسائل الثروة وتدبير المال. وأما سائر بلاد المشرق من آسيوية وأفريقية فكانت خاضعة خانعة لدول الاستعمار الأوروبية على تفاوت بينها في هذا الخضوع، فمنها ما يعد ملكاً خالصاً لها، ومنها ما يسمى التصرف فيه حماية أو احتلالاً، ومنها ما يسمى مناطق نفوذ سياسية أو اقتصادية أو امتيازات دولية ـ دع النفوذ العلمي الذي سيطروا فيه على الأفكار بتأثير مدارسهم وانتشار لغاتهم وبث

مطبوعاتهم...»[٧]. تلك هي الصورة التي كوّنها رشيد رضا عن أوروبا القوية والطاغية والتي ملكت العالم أو كادت. ولم يعد لديه ما يقوله أو يحاور به هؤلاء الأوروبيين وخصوصاً الإنكليز الذين يقوم فيهم أنهم أقدر مَن خلق الله من الإنس والجن على الخداع. إلا أن مسعاه في التوفيق بين الشرق والغرب لم يخب. فهو يتوجه إلى أحرار أوروبا المستقلة الرأي. وعنده: «أن خير الوسائل لتلافي هذه الشرور أن يعنى أحرار أوروبا بإقناع رجال الدولة المستعمرة أو إكراههم بقوة شعوبهم الأدبية ومجالسهم النيابية، على قاعدة حرية الشعوب وسيادتها القومية، مساعدتها على ما تطلبه باختيارها من وسائل تعمير بلادها من فضل الأغذية ومواد الصناعة الأولية[٨]. إن رضا يبحث عن تكافؤ مبادىء واقعي بين الشرق والغرب، ويلخص المشكلة السياسية، بين الشرق والغرب، على هذا النحو: «أريد اختصار البحث الاجتماعي والانتقال إلى البحث السياسي، إننا نحاول الآن أن نشيد معامل تغنينا عن كل صناعات أوروبا وأميركا فإن لهذه موانع اقتصادية عندنا.. وإنما نحن محتاجون أشد الاحتياج إلى بعض الفنون والصناعات الضرورية لترقية زراعتنا واستغلال أرضنا فبها يتضاعف ريعها، ونحن أعرف بما نحتاجه وما نحن مضطرون إليه منها، وإنما نريد أن نستفيد من أمثالكم الأحرار ما يجب السعي اليه منا ومنكم في علاقة بلادنا ببلادكم فإن حكوماتكم الاستعمارية لا تتركنا أحراراً في شؤون حياتنا حتى نختار لأنفسنا ما نحافظ به على مدنيتنا ونقتبس ما نشاء من شعوبها وندع ما تشاء، وقد كنا جاهلين بكنه مطامعها وخفايا سياستها فعرفنا، ونائمين فاستيقظنا»[٩]. هكذا يأمل بقيام نوع من التكافؤ بين الغرب والشرق، تكون قاعدته استقلال بلاد الشرق. إن مراهنته تستند إلى يقظة الشرقيين والمسلمين خصوصاً. وقد كان لديه ما يقنعه بأن هذه اليقظة

الراهنة، والتي لم تكن قائمة قبل ربع قرن، يمكنها أن تشكل قاعدة تخاطب حر وقوي مع أوروبا: «إن زعماء شعوب الشرق من علماء الحقوق والشرائع والخطباء والكتاب والضباط الذين هم قادة الأفكار وجنودهم من النابتة الجديدة المتعلمة قد أجمعوا على أن يكونوا أحراراً في بلادهم مستقلين بأمر حكوماتهم، لا سيد عليهم من سوى أنفسهم بل لا سيد إلا شرائع البلاد وقوانينها، والمساواة في العدل بين المقيمين فيها، سواء كانوا من أهلها أو من المهاجرين إليها»[١٠]. إن ما يقترحه رضا على أحرار أوروبا يتحول في النهاية إلى تحذير، فعدم الإصغاء إلى مطالب الشرقيين ستكون عاقبته خراب أوروبا بحرب أخرى. أو من البلشفية أضر من الروسية وأضرى، واتحاد جميع شعوب الشرق على الانتقام من جميع أمم الغرب. وهكذا يتوصل في النتيجة إلى تخيل قوتين سياسيتين متصارعتين، شعوب الشرق من ناحية، ولا شك في أنه كان يفكر باجتماع المسلمين وتوحدهم بالدرجة الأولى، وأمم الغرب من ناحية أخرى. إلا أن اتحاد شعوب الشرق لم يكن بالأمر السهل المنال، وكذلك صراع الشرق الضعيف مع الغرب القوي. والواقع أن هذه القضية برمتها كانت محور تفكير وعمل صديق **رشيد رضا شكيب أرسلان** الذي صرف جهده لجمع شتات القوة الإسلامية في تصدّيها لدول أوروبا.

كان **شكيب أرسلان** (١٨٦٩ ــ ١٩٤٦) أقرب إلى **الأفغاني** من الوجهة العملية فحسب، إذا ما قارنا بين نشاط الرجلين. كان **الأفغاني** يأمل بأن يعثر على عاهل مسلم ليبدأ مشروعه الإصلاحي، أما **شكيب أرسلان** فقد كان يأمل بالعثور على حركة أو ثورة إسلامية يمكنها أن تشكل قاعدة حرب متواصلة ضد الاستعمار الأوروبي، ولهذا اندفع اندفاعاً قوياً في تأييد البرقاويين

ضد الإيطاليين وأهل الريف ضد الإسبان والإنكليز والفرنسيين. ومع ذلك فقد كان يدرك إدراكاً عميقاً ضعف وتشتت و«انحطاط» المسلمين إذا ما قورنت قوتهم بقوة أوروبا. وكان هاجسه إلى حد بعيد إيجاد قوة سياسية إسلامية تجابه قوة الاستعمار، وهو الذي رأى في أوروبا قوة سياسية منظمة قبل أي شيء آخر.

ويمكن أن نلحظ لدى **شكيب أرسلان** تلك الثنائية التي تطبع تفكيره وقطباها الشرق والغرب. فعندما كان الشرق الإسلامي متقدماً كان الغرب المسيحي منحطاً ومهملاً، فإذا كنا نجد اليوم جيوش أوروبا وقد اخترقت عالم الإسلام من جهاته الأربع فإن المسلمين كانوا في السابق قد غزوا أوروبا في إسبانيا وفرنسا وسويسرا وإيطاليا. **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟** هذا هو السؤال الذي يحاول الإجابة عنه كما حاول من قبله أن يجيب على نفس السؤال كل من **الأفغاني وعبده**. وبالنسبة إليه فإن حالة المسلمين الراهنة تتصف بالانحطاط على الرغم من تفاوت هذا الانحطاط في عمقه بين بلد وآخر أو بين منطقة وأخرى، وحالتهم الحاضرة لا ترضي لا من جهة الدين ولا من جهة الدنيا، ولا من جهة المادة ولا من جهة المعنى[١١]. فلماذا تقدموا في ماضيهم وتقهقروا في الحاضر؟ إن تقدمهم السابق يعود إلى دينهم وقرآنهم: فالقرآن قد أنشأ العرب نشأة مستأنفة وخلقهم خلقاً جديداً وأخرجهم من جزيرتهم والسيف في يد والكتاب في الأخرى يفتحون ويسودون، ويتمكنون في الأرض بطولها وعرضها. أما تأخرهم فهو في فقدانهم للسبب الذي به ساد أسلافهم. فقد فقد المسلمون الحماسة وهي التي بها تخلّق أعداؤهم من الألمان والفرنسيين والروس والإنكليز ولأنهم فقدوا

روح البذل وفقدوا العزائم، وقد انحطّوا أيضاً بسبب جهلهم وعلمهم الناقص وفساد الأخلاق والجبن والهلع وفساد الأمراء وبسبب اليأس والقنوط، يقول: «وقد انضم إلى الجبن والهلع اللذين أصابا المسلمين اليأس والقنوط من رحمة الله، فمنهم فئات قد قر في أنفسهم أن الإفرنج هم الأعلون على كل حال وأنه لا سبيل لمغالبتهم بوجه من الوجوه، وأن كل مقاومة عبث، وأن كل مناهضة خرق في الرأي، ولم يزل هذا التهيب يزداد ويتخمر في صدور المسلمين أمام الأوروبيين إلى أن صار هؤلاء ينصرون بالرعب، وصار الأقل منهم يقومون للأكثر من المسلمين. وهذا بعكس ما كان في العصر الأول»[١٢]. وليس صحيحاً ـ برأيه ـ أن الأوروبيين ينتصرون بسبب علمهم ومدافعهم وطياراتهم بل بسبب عزيمتهم، إذ إن العلم يفترض العزيمة التي فقدها المسلمون. ويورد المثال الياباني كنموذج ساطع على فعل الإرادة والعزيمة في تحصيل القوة واكتساب العلم: «أفلا نرى أن اليابان إلى حد سنة ١٨٦٨ كانوا أمة كسائر الأمم الشرقية الباقية على حالتها القديمة. فلما أرادوا اللحاق بالأمم العزيزة تعلموا علوم الأوروبيين، وصنعوا صناعاتهم، واتسق لهم ذلك في خمسين سنة. وكل أمة من أمم الإسلام تريد أن تنهض وتلحق بالأمم العزيزة يمكنها ذلك وتبقى مسلمة ومتمسكة بدينها، كما أن اليابانيين تعلموا علوم الأوروبيين كلها وضارعوهم ولم يقصروا في شيء عنهم ولبثوا يابانيين ولبثوا متمسكين بدينهم وأوضاعهم. فمتى أرادت أمة مسلمة أدوات أو أسلحة حديثة ولم تجدها؟ إن ملاك الأمر هو الإرادة فمتى وجدت الإرادة وُجد الشيء المراد»[١٣].

ويعتمد **شكيب أرسلان**، في أمله برقي الإسلام في المستقبل، على ما يبدو له إرهاصات نهضة مقبلة، تتبدى من خلال

الحركات التي تظهر هنا وهناك في عالم الإسلام، والتي بدأت تثير مخاوف الدول الأوروبية. يقول: «لا إنكار أن في العالم الإسلامي حركة شديدة، ومخاضاً عظيماً شاملاً للأمور الدينية والمعنوية، ويقظة جديرة بالإعجاب، قد انتبه لها الاوروبيون وقدروها قدرها، ومنهم من هو متوجس خيفة مغبتها، لا يخفى هذا الخوف من تضاعف كتاباتهم، إلا أن هذه الحركة إلى الأمام لم تصل بالمسلمين حتى اليوم إلى درجة يساوون بها أمة من الأمم الأوروبية أو الأميركية أو اليابان»[١٤]. ما هي هذه الحركة التي يتحدث عنها؟ إنها تتجلى في صراع العرب واليهود في فلسطين، وفي جهاد مجاهدي طرابلس وبرقة حيث لقي الطليان في هذه الحرب من الأهوال ما لا يتسع لوصفه مقالة أو رسالة. وفي قيام أهل الريف المغربي في وجه الدولة الإسبانية مدة بضع سنين إلى أن تغلبوا عليها وطردوا جيوشها بعد أن أبادوا منهم في واقعة واحدة ٢٦ ألف جندي. لكن المسلمين في البقاع المختلفة من العالم الإسلامي خذلوا الريفيين كما خذلوا الطرابلسيين والعرب في فلسطين، فلم يمدوهم بما يتوجب عليهم من المال والسلاح ولم يقدموا لهم العون اللازم. لكن أرسلان لا ييأس من نهضة إسلامية مقبلة، ومن هنا فإنه يعكف على رصد أوضاع المسلمين في كل بقاعهم من جاوة والفيليبين إلى أفغانستان فالروسيا فالصين إلى الكونغو والحبشة ومدغشقر وجزر القومور. وبالنسبة إلى المغرب فإنه يذكر بأسى محاولات فرنسا في تنصير البربر، ويجد في هذه القضية مثالاً ونموذجاً للتعصب الأوروبي.

عبر **أرسلان** عن خشيته من أن تؤدي قوة أوروبا إلى إذابة الإسلام وتشتيت الشريعة وإفقاد القرآن دوره التوحيدي. ومن هنا فإنه يقف موقفاً رافضاً لمحاولات **أتاتورك**. فقد زعم أنصار **مصطفى كمال**

في تركيا أن الدين هو سبب الانحطاط فاتخذوا لأنفسهم قوانين ودساتير أوروبية. وما دروا أن القوانين لها أصول وكل الدساتير الأوروبية مبنية على التراث اليوناني والمسيحي. وقد قالوا بضرورة فصل الدين عن الدولة لأن الدول الأوروبية لا تدخل لها بشؤون الدين، وتجاهلوا الولاء العميق الذي تبديه هذه الدول للدين. وطالما أنهم قالوا بإبعاد السياسة عن الدين، فلماذا تراهم يتدخلون بدون انقطاع في شؤون الدين والتدين؟ وإذا قالوا بأن نصوص الكتب الشرعية لم تعد قادرة على الإحاطة بمتغيرات العصر، فإن هذا لا يصح مع ما أباحته الشريعة للمسلمين من اجتهاد، وإن اشترطت في المجتهد بلوغ مرتبة من العلم يصح بها إعطاء الرأي. ومع ذلك، وعلى الرغم من جميع إجراءات **أتاتورك** وأتباعه فإن العقيدة الدينية «لم تزعزعها حتى الآن في تركيا هذه السياسة اللادينية ولا يزال الشعب التركي شديد الاعتصام بعروة الدين الوثقى.. ولن يكون خطر على إسلام الشعب التركي إلا إن استمر الحكم الحالي مدة طويلة ونشأت الأفواج الجديدة على ما هي عليه من فقد التعليم الديني»[١٥].

كان **شكيب أرسلان** محيطاً بجميع التحولات والصراعات التي شهدها عصره، وهي دون شك تحولات حاسمة وعميقة في تأثيرها. لقد كان العالم الإسلامي يعيش مخاضاً عسيراً لم يكن معه من السهل تبين حظوظ النهضة من احتمالات الإخفاق، إنه إلى حد بعيد عصر الاضطراب الذي أحدثته قوة أوروبا وجموحها. لذلك لا بد من مجابهة هذا الجموح بإرادة صلبة. ومع ذلك فقد كان بإمكان مسلمين آخرين أن يتبينوا وجهاً آخر من وجوه أوروبا، وتحدياً آخر من تحدياتها، في حمأة الصراعات والعصر المضطرب. فإذا كانت قوة أوروبا تبرز كخطر على وجود

المسلمين فإن علمها وفكرها يبرز خطراً أعمق بتهديده لأسس الإيمان الإسلامي نفسه.

مثّل **محمد إقبال** (١٨٧٣ ـ ١٩٣٨) تجربة أخرى وهي تجربة مسلمي الهند في صراعهم مع الاستعمار الإنكليزي وفي سعيهم إلى بلورة شخصية مستقلة عن الهندوس، وقد انخرط **إقبال** في هذه التجربة. بل يمكن القول بأن تأسيس دولة باكستان بعد تسع سنوات من وفاته هو نتيجة لجهده وفكره على السواء. إلا أن **إقبال** لم يكن رجل السياسة، بقدر ما كان رجل الفكر المرهف والعميق، إن دراسته الفلسفة والقانون في بريطانيا وألمانيا على السواء قد طبعت تفكيره، وقد تبين له أن صورة أوروبا الفكرية تحمل تحدياً خاصاً للإسلام، فقد تطورت الفلسفة وطرائق التفكير في أوروبا إلى درجة تظهر القرآن وكأنه غير قادر على الوقوف بوجه هذا التطور، ومع ذلك فإن معرفة عميقة بالقرآن ومعرفة مدققة بالفلسفات الأوروبية الحديثة والمعاصرة ستؤدي عند **إقبال** إلى قيام محاولة فريدة حتى ذلك الوقت، حين ألقى في نهاية العشرينيات مجموعة من المحاضرات حول تجديد التفكير الديني في الإسلام تمثل أرقى ما كتبه مسلم متفائل بمكانة الإسلام في عالم ينطبع بصورة أوروبا.

ينطلق **إقبال** من الإقرار بأن النهضة التي يعيشها عالم الإسلام تشهد في الوقت نفسه ابتعاداً عن الدين، كما تشهد لدى الشبيبة المتعطشة إلى المعرفة نزوعاً إلى ثقافة الغرب. وبالرغم من أن ذلك لا يشكل مأخذاً على هؤلاء النازعين إلى الغرب فما نشهده اليوم من ازدهار للثقافة الغربية ليس إلا انعكاساً للحياة العقلية عند المسلمين في العصور الوسطى. ولعل هذا التطور الفكري في

أوروبا يكون حافزاً لتمحيص نتائج الفكر الأوروبي نفسه، ومعرفة مقدار ما يمكن لهذه النتائج «التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر»[١٦]. إنها لدعوة جريئة يطلقها **إقبال**، وتتضمن جانبين، الاعتراف بصدقية تطور الفكر في أوروبا في بعض اجزائه على الأقل، وإعادة إنشاء نسق فكري إسلامي بناء على تلك النتائج التي يمكن الأخذ بها أو الاستعانة بها أو توسيطها في إعادة فهم روح القرآن. إن القرآن ليعاني من إساءة فهمه ليس فقط بسبب خمسة قرون من الركود في مجال الفكر، بل لأن إقحام الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي قد أدى إلى إساءة فهم القرآن والإنسان الذي ينادي به. إن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام غشت على أبصارهم في فهم القرآن. لماذا؟ لأن ثمة اختلافاً في منهج القرآن ومنهج اليونان. إن **سقراط** مثلاً، و**أفلاطون** الوفي لتعاليمه، قد قال إن معرفة الإنسان تكون في النظر في الإنسان نفسه. وهذا ما يبتعد ابتعاداً كلياً عن روح القرآن الذي يدعو إلى معرفة الكون من أضأل أمر فيه وحتى تعاقب الليل والنهار، إن الهدف الرئيسي للقرآن هو أن يوقظ في الإنسان شعوراً أسمى بما بينه وبين الخالق وبينه وبين الكون من علاقات متعددة. وينتج من ذلك حسب إقبال أن القرآن يدعو إلى الملاحظة والتأمل في الطبيعة. وهذا يعني أن القرآن يوقظ الروح التجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل العناء في بحث الإنسان وراء الخالق. والخلاصة التي يتوصل اليها هي: «أن العقائد والآراء الدينية لها من غير شك دلالة ميتافيزيقية، ولكن من الواضح أيضاً أنها ليست تفسيرات لأسس التجربة التي هي موضوع العلوم التي تشتغل بالطبيعة. فالدين ليس علم الطبيعة أو علم الكيمياء الذي يبحث عن تفسير للطبيعة في قوانين السببية،

ولكن غايته الحقيقية هي تفسير ميدان من ميادين التجارب الإنسانية هو ميدان الرياضة الدينية الذي يختلف عن ميادين العلوم السابقة كل الاختلاف»(١٧).

إن الفلسفة العقلية أخفقت في إقامة الدليل على ظهور التجربة الدينية وعلى وجود الله، منذ اليونان وحتى العصر الحديث. فالدليل الوجودي عند **ديكارت** يصل إلى طريق مسدود لأن الوجود المتصور في العقل ليس دليلاً على الوجود المتحقق في الخارج. ويمكن الاستعانة **بكانط** لنقد هذا الدليل، فحسب **كانط** ثمة هاوية بين فكرة الكائن الكامل الموجودة في عقلي والوجود المتحقق في الخارج لهذا الكائن. وهكذا فإن النتائج التي توصلت إليها الفلسفة الحديثة مع **برغسون وهوايتهد** تناقض الأسس التي قامت عليها الفلسفة لجهة إثبات وجود الله. كما أن العلم الحديث يناقض مذهب الآلية. ويصل **إقبال** إلى القول بأن ما قاله **هوايتهد** من إن العالم ليس شيئاً قاراً، بل هو بناء من حوادث كأنها سيل متصل خلاق. ويرى **إقبال** أن هذه الصفة لسير الطبيعة في موكب الزمان ربما كانت أبرز وجوه التجربة التي أكدها القرآن على وجه خاص.

إن إيجابية وأصالة الفكر في الإسلام حسب **إقبال** تكمن في نقد المنطق **الأرسطي** وقيام المذهب التجريبي الذي لا يحق لأوروبا أن تدّعي أبوته. والواقع أن هذا المذهب لم يقم إلا عبر صراع طويل مع الفلسفة اليونانية. يقول: «أول نقطة هامة نلاحظها في روح الثقافة الإسلامية هي أنها، في سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها. وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة في الإسلام لم ينشأ عن توافق

بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني بل كان راجعاً إلى صراع عقلي طويل المدى. والواقع هو أن اليونان الذين وجهوا عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل»[١٨].

ولا تخلو آراؤه في الاجتماع والسياسة من العمق، فهو يرى أن الثقافة الجديدة التي جاء بها الإسلام تقوم على مبدأ التوحيد الذي يتضمن معنى وحدة العالم. ومبدأ كهذا ثابت وأزلي لا بد له من أن يتضمن إمكان التغير، الذي يمكن أن نجد في «الاجتهاد» خير تعبير عنه في الثقافة الإسلامية. وقد سلم المسلمون السنة خصوصاً بالحق الكامل في التشريع من الناحية النظرية. وإذا كان الإسلام قد مر بمراحل تقلص فيها الاجتهاد وأقفل بابه، فإن **ابن تيمية** في القرن الثالث عشر الميلادي أعطى نفسه حق الاجتهاد وأعاد النظر في الأصول الأولى. وفي القرن السادس عشر برز **السيوطي**. وظهرت الوهابية التي هي أول نبضة من نبضات الإسلام الحديث. ويرى **إقبال** أن فكرة الاجتهاد قد ثبتت أقدامها في تركيا الحديثة: «وإذا كانت نهضة الإسلام أمراً واقعاً، فلا بد لنا من أن نفعل يوماً ما فعله الترك فنعيد النظر في تراثنا العقلي». لكن الاتجاه الذي حاول أن يميز بين الدولة والدين في الإسلام قد انجرّ إلى خطأ بفعل التأثر بالنظرية القومية فافترض ثنائية لا وجود لها في الإسلام. وينظر **إقبال** بنوع من الرضى التام للتطور الذي حدث في تركيا بشأن مسألة الخلافة يقول: «إن الرأي التركي رأي جد سليم، ولا يكاد يوجد ما يدعو إلى الجدل فيه. ونظام الحكم الجمهوري لا يتفق مع روح الإسلام فحسب، بل لقد أصبح

كذلك ضرورة من الضرورات نظراً للقوى الجديدة التي انطلقت من عقالها في العالم الإسلامي»[١٩].

هذا الرأي يختلف عن الاتجاهين السائدين في تفكير المسلمين آنذاك. **الأول** الذي يقول بأن الخلافة شرط من شروط الإسلام، **والثاني** الذي يقول بأن الجمهورية تتفق مع مبادئ الإسلام على غرار ما يقال من أن الديموقراطية هي الشورى عينها وأن المساواة هي العدل نفسه. وحسب **إقبال** فإن القرآن لا يقول بالجمهورية أو بغيرها. وإنما الجمهورية أصبحت ضرورة عصرية لا تتناقض مع روح القرآن. هذه هي طريقة **إقبال** في فهم الأمور، ومن هنا فإنه لا يرى أن ما يحدث في تركيا يمثل خطراً على الإسلام إذا وضع في نصابه الصحيح، بل على العكس من ذلك يدل على ولادة مثال جديد. ويجد في قصائد الشاعر التركي **ضيا** تعبيراً عن اتجاه الإسلام الحديث حيث يكون على كل شعب أن يهتم بشؤونه في الظرف الراهن. وفي العبارات التالية يوضح **إقبال** رؤيته للعالم الإسلامي في حاضره ومستقبله: «كل شعب من شعوب الإسلام يجب أن يشغل بنفسه في الوقت الحاضر، وأن يركز اهتمامه مؤقتاً في شؤونه وحده، إلى أن تصبح شعوبه جميعاً قوية، وقادرة على تأليف أسرة حية من جمهوريات قوية... إن الإسلام ليس قومية ولا فتحاً ولا استعماراً، وإنما هو رابطة أمم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب، لا تقييد الأفق الاجتماعي لأعضاء هذه الرابطة»[٢٠]. ومع هذا الرأي العميق يمكننا أن نتخيل عالماً إسلامياً متجدداً تقوم وحدته على أسس المبادئ، وليس على رابطة فاقدة لمعناها الواقعي، هكذا يمكن للاجتهاد في ضوء مقتضيات العصر أن يفتح دروباً لم تكن منظورة من قبل. لكن

الاجتهاد أو تحرير الفكر في الإسلام في هذه اللحظة التاريخية الدقيقة ينطوي على مخاطر، فجماح القومية قد يشكل عاملاً من عوامل الانحلال. ولا بأس من أن ينظر المصلحون إلى دروس الإصلاح البروتستانتي، خصوصاً أننا نمر بمرحلة مماثلة، فنتطلع إلى ما انطوت عليه تلك التجارب. إن الشريعة الإسلامية بحد ذاتها غير جامدة وقابلة للتطور وتاريخ الفقه يثبت ذلك، والقرآن ليس كتاب قانون، وبما أن القرآن يرى الكون متغيراً فلا يمكن أن يقف ضد فكرة التطور. كذلك فإن أصحاب المذاهب الفقهية لم يقولوا بأن ما جاءوا به هو آخر ما يمكن قوله، فلا بد من أن تكون المناداة بتفسير جديد للشريعة أمراً مشروعاً.

لقد صب **إقبال** اهتمامه على الأفكار، مثل المفكر الجزائري **مالك بن نبي** (١٩٠٥ ـ ١٩٧٣) الذي اعتبر الفكر جزءاً من قضية كبرى هي قضية الحضارة. وقد تأثر **مالك بن نبي** بالوسط الذي عاش فيه، وهو الوسط الجزائري المستعمَر الذي كاد الاستعمار يفقده شخصيته. لكنه اعتبر أن الاستعمار لا يمكنه أن يستعمر شعباً إذا لم يكن هذا الشعب يملك «قابلية للاستعمار» وهذا هو وضع الجزائر، ووضع الغالبية العظمى من شعوب الإسلام.

أما القابلية للاستعمار فإنها قائمة منذ عصر ما بعد الموحدين: فليس الاستعمار إذاً، هو السبب الأول الذي نحمل عليه عجز الناس وخمول عقولهم في مختلف بلاد الإسلام. ولكي نصدر حكماً صادقاً في هذا المجال ينبغي أن نتقصى الحركة الاستعمارية من أصولها، لا أن نقف أمام حاضرها، أي أن علينا أن ننظر إليها كعلماء اجتماع لا كرجال سياسة، وسندرك حينئذٍ أن الاستعمار يدخل في حياة الشعب المستعمر كعامل مناقض

يعينه على التغلب على قابليته له.. «فهناك إذاً جانب إيجابي للاستعمار، حين يحرر الطاقات التي طال عليها زمن الخمود»[٢١]. ولعل هذه الفائدة هي الوحيدة التي يمكن أن يجنيها الشعب المستعمر من مستعمره. أما وقد تطابقت أوروبا مع دورها الاستعماري فما هي نظرة بن نبي إليها؟

ينظر بن نبي إلى أوروبا من خلال علاقتها بالعالم الإسلامي، فالنفس المسيحية ـ الأوروبية تنقلب إلى نفس مستعمرة في صلاتها الواقعية مع العالم الإسلامي. وإذا نظرنا من الناحية الاجتماعية: «إن الأوروبي قد قام منذ قرنين بدور نافع في تاريخ العالم، ومهما كان في موقفه من انفصال عن بقية الإنسانية المحتقرة في نظره، والتي لا يرى فيها سوى سلم إلى مجده، فإنه قد أنقذ العالم الإسلامي من فوضى القوى الخفية. لقد منح نشاط الأوروبي، إنسان ما بعد الموحدين إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية... فإنسان أوروبا قام بدور الديناميت الذي نسف معسكر الصمت، لكن العالم الأوروبي يعيش اليوم في أزمة فوضى كما يعيش العالم الإسلامي، ولعل فوضى العالم العربي ناتجة بحد ذاتها من ظاهرة الاستعمار. لكننا نلاحظ أن الأمم الاستعمارية على الرغم من إدراكها لأخطار الاستعمار، تعمى عن هذه الأخطار، كأن هنالك قدراً محتوماً يقضي على يقظتها ووعيها.. وأما في ما يتصل بأوروبا، فإن ما ألصقته القرون بعاداتها، وصبغت به حياتها يشق على الاتجاه الجديد أن يعدل حروفه، فما هو بالأمر الهين أن تعدل نفسية أمم وعاداتها، التي هي في الواقع أساس الفوضى الأخلاقية هناك»[٢٢]. وبخصوص أوروبا يقول: «إن أزمة أوروبا الراهنة هي أزمة أخلاق، أو بمعنى أدق أزمة انفصال العلم عن الضمير. فبينما كانت العلوم في أوروبا تزداد كانت

النزعة الاستعمارية تتعاظم حتى تطغى على أوروبا ذاتها فتنشر الفوضى في أوروبا كما نشرتها في أرجاء العالم، وما ظهور النازية إلا مؤشر إلى ذلك. كذلك فإن البطالة والفساد والجاسوسية كلها تنذر بنهاية هذه الحضارة المتغطرسة. إن ضروب الانفصال والفساد وصنوف الغدر والخيانة تتضاعف وتستشري كل يوم في أوروبا، وبقدر ما يستخدمون العدالة وسيلة من وسائل الضغط والاضطهاد في المستعمرات فإن قيمتها تنحط في بلادهم نفسها. وكلما فرضوا ألوان القيود على ضمائر الشعوب المستعمرة فقدوا هم معنى احترام الضمير. إنهم يتمزقون أكثر مما تتمزق المستعمرات»[٢٣]. ويضيف: «إن العالم الأوروبي يسير نحو التفسخ ولا يمكنه بحال أن يمثل نموذجاً يحتذى بالنسبة إلى المسلم. فالعالم الإسلامي لا يستطيع في غمرة هذه الفوضى أن يجد هداه خارج حدوده، بل لا يمكنه في كل حال أن يلتمسه في العالم العربي الذي اقتربت قيامته، ولكن عليه أن يبحث عن طرق جديدة للكشف عن ينابيع إلهامه الخاصة. ومهما يكن شأن الطرق الجديدة التي قد يقتبسها، فإن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة، بينما العالم يتجه في سعيه إلى التوحد، فليس المراد أن يقطع علاقاته بحضارة تمثل ولا شك إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها»[٢٤].

وليس أمام المسلم سوى أن يستعيد نهضته وأن يبني حضارته. والعالم الإسلامي على أبواب نهضة يدخل بها المصنع والمعمل[٢٥]. وللفكرة الدينية دور رئيسي في كل نهضة يبعثها الجانب الروحي الذي هو أساس كل حضارة، وعلاوة على ذلك، فالفكرة الدينية التي تشرط سلوك الفرد... تخلق في قلوب المجتمع بحكم غائية معينة تتجلى في مفهوم «آخرة» وتتحقق

تاريخياً في صورة حضارة. وذلك بمنحها إياها الوعي بهدف معين تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى. «وهي حينما تمكن لهذا الهدف من جيل إلى جيل ومن طبقة إلى أخرى، فإنها حينئذٍ تكون قد مكنت لبقاء المجتمع ودوامه وذلك بتثبيتها وضمانها لاستمرار الحضارة»[٢٦]. وأصول الحضارة تكمن في ثلاثة أسس: الإنسان ـ التراب ـ الوقت. ويلزم الإنسان الذي له الدور الفاعل التوجيه في ثلاث نواح: الثقافة والعمل ورأس المال. أما التراب وهو في أرض الإسلام على شيء من الانحطاط بسبب تأخر القوم الذين يعيشون عليه فيحتاج إلى اعتناء، وخصوصاً في زرعه، ويتوجب إخضاعه لتمهيد الحضارة. أما الوقت فما زال ينتهي في العالم الإسلامي إلى عدم لأننا لا ندرك قيمة أجزائه، وبتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا.

هذه هي عناصر الحضارة، لكن الحضارات دورات بين الأمم كما في النص القرآني «وتلك الأيام نداولها بين الناس». فثمة دورة خالدة. إن للتاريخ دورة وتسلسلاً، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وتارة أخرى يلقي عليها دثارها، ليسلمها إلى نومها العميق. والواقع أن آراء **بن نبي** عن الدورة التاريخية يستمدها من **ابن خلدون وشبنغلر**. وحسب هذه الدورة فإن الحضارة الأوروبية تسير إلى نهايتها بعد اكتمال دورتها. إن كيفية استعادة أمة لحضارتها السابقة، بعد أن اكتملت دورتها، غير واضحة عند **مالك بن نبي**، لكنه في ما يتعلق بالإسلام يحاول أن يعطي للفكرة الدينية دوراً كبيراً، أو لما يسميه بالظاهرة القرآنية التي يخصص لها دراسة مستقلة. ويذهب **بن نبي** إلى رأي **اقبال** من أن المطلوب ليس العلم بالله وإنما الاتصال به.

إن أفكار **مالك بن نبي** في الثقافة والحضارة والسياسة والدين تتوزع على مؤلفات متعددة. ولعل بعض التعديل قد طرأ على عدد من آرائه التي كتبها تحت ضغط ظروف وأحداث داخلية ودولية. إلا أن ما يمكن استخلاصه من **بن نبي** يعبّر عنه على الوجه التالي: «نحن في القرن العشرين نعيش في عالم يبدو فيه امتداد الحضارة الغربية قانوناً تاريخياً لعصرنا. ففي الحجرة التي أكتب فيها الآن كل شيء غربي.. فمن العبث إذن أن نضع ستاراً حديدياً بين الحضارة التي يريد تحقيقها العالم الإسلامي والحضارة الحديثة»[٢٧]. ولعل هذه الحضارة التي تحيط به من جميع الجوانب كما تحيط بالعالم الإسلامي كانت دافعاً قوياً له في توجيه أفكاره، فبحثه عن الأسباب التي ينهض بها المسلمون فيعيدون إنشاء حضارتهم ليس سوى انعكاس لما تراءى له من حضارة أوروبا الطاغية.

- ٢ -

كان بإمكان التيار المتعاطف مع صورة أوروبا الليبرالية أن ينمو ويتسع. واذا كانت صورة أوروبا الاستعمارية المبتعدة عن الأخلاق والدين قد ولدت رد فعل تمثل لدى الحركة الإصلاحية بالعودة إلى السلف واستكشاف المثل الإسلامية المتناسبة مع التطور، فإن الانحطاط السياسي وتخلف العلم مثّل الدوافع الكافية لنمو تيار ليبرالي مقتنع بأن ما تقدمه أوروبا في هذا المجال مثال صالح لشعوب الشرق والإسلام. ولا شك في أن الانقلاب الدستوري في استامبول عام ١٩٠٨، قد أعطى دفعاً قوياً لهذا التيار فاكتسب أنصاراً ومؤيدين. وهذا ما يعبر عنه **علي يوسف** (١٨٦٣ – ١٩١٢) إذ كتب على أثر الانقلاب: «إن الحكومة المطلقة كانت

من لوازم جميع الأمم في العصور الماضية لا فرق في ذلك بين أهل الشرق والغرب. وإن الحكومة الدستورية بالمعنى المعروف الآن حيث يحكم الشعب نفسه وحيث يكون السلطان الأعلى ملكاً غير مسؤول، إنما هي من مخترعات الغرب في العصور الأخيرة»[٢٨]. أما **روحي الخالدي** فقد رأى الرأي الشائع وهو أن الذي يولد الانقلاب هو الاستبداد الذي هو منبع الشرور وسبب التأخر والانحطاط. لكن الاستبداد لا يمكن رده إلى العقيدة الإسلامية فأصل الاستبداد آسيوي. وإذا تصفحت تواريخ الأمم الإسلامية في الشرق والغرب رأيتها مؤسسة على هذا الاستبداد الآسيوي وعلى جانب من الاستعباد الأفريقي، وليس فيها شيء من الحرية الإسلامية ولا المشورة المأمور بها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية....»[٢٩]. وكتب **ولي الدين يكن** (١٨٧٣ ـ ١٩٢١) بعد الانقلاب «بالأمس كنا ننادي يا حرية، يا حرية، يا فتنة الشعوب وعدوة المستبدين ومرتع الآمال ومسرح النفوس وشفاء الصدور وحياة الممالك، فلما استجابت دعاءنا وأقبلت برضائها علينا، تجاذبنا غدائرها وتنازعنا حليها، ووصلنا القيود التي فكتها عن سواعدنا لتشد بها سواعدها»[٣٠]. إن محاولات عديدة جرت للمطابقة بين مفهوم الحرية من ناحية والشورى الإسلامية أو العدل الإسلامي، لكن هذه المحاولات لم تحجب عن الليبراليين المتحمسين حقيقة أن الحرية هي سبب تقدم أوروبا.

يعدّ **أحمد لطفي السيد** (١٨٧٢ ـ ١٩٦٣) أحد أبرز الليبراليين الذين أثروا في عدد كبير من أبناء جيله والأجيال اللاحقة، بسبب مقالاته في **الجريدة** وبسبب تأثيره في تلامذته إبان تدريسه الفلسفة في الجامعة المصرية خلال ما يقرب من ربع قرن. ونجد عند **لطفي السيد** وتلامذته المحاولات الأولى لتتبع مصادر الفكر

الليبرالي الأوروبي من خلال مطالعات منهجية في مؤلفات المفكرين الأوروبيين أمثال **رينان ودوركهايم**، والإنكليز بشكل خاص أمثال **ميل وسبنسر**. والواقع أن **لطفي السيد** قد تتلمذ في مطلع شبابه في مدرسة الشيخ **محمد عبده** التي كانت تضم كل أولئك الذين يضيقون بالقيود التي تفرضها الدوائر التقليدية في الأزهر. وكانت نزعة الشيخ **محمد عبده** في إطلاق حرية التفكير في مسائل الدين تجر عليه النقد من جانب المتشددين، لكن وفي الوقت نفسه كانت نزعته هذه تستقطب تأييد الشبان المتحمسين الذين يحتل شأن الدين في نفوسهم مقادير مختلفة. وبالنسبة إلى **لطفي السيد** فإن الدور الذي أعطاه للدين كان ضئيلاً. بينما سيطرت على تفكيره فكرة الحرية كما أخذها من المفكرين الأوروبيين في القرن التاسع عشر. ويمكننا أن نستقي مفهومه للحرية من خلال المقالات التي كتبها في **الجريدة**: «أجل إن المرء يحفظ حرية الفكر وحرية المشاعر بحفظ حريته الطبيعية حتى في غيابة السجن.. إنه خلق حراً، حر الإرادة، حر الاختيار بين الفعل والترك..حراً في كل شيء حتى في أن يعيش وفي أن يموت. غير أن هذه الحرية الطبيعية لا فائدة منها إذا تعطلت من آثارها، فالذي سجن، والذي منع الكلام، والذي منع الكتابة.. كل أولئك يحفظون حريتهم في نفوسهم، ولكنهم فقدوا الانتفاع بها أي فقدوا بذلك الحرية المدنية»[٣١]. فهناك الحرية الطبيعية التي لا يستقيم أمرها بغير الحرية المدنية التي من ضمنها بشكل خاص حرية الممارسة السياسية وحرية القول: «حريتنا السياسية هي كفيلة الحرية الشخصية، أي كفيلة لنا في ظهور آثار حريتنا الطبيعية، فمن الحرص على تمتعنا بآثار تلك الحرية حرية القول والعمل. إننا نتشبث بالسعي لنيل حريتنا السياسية التي هي الكل في الكل، ما دامت هي الكفالة الوحيدة التي لنا في المجتمع بفضل الله

علينا...»[٣٢]. هذه الأفكار تحولت لديه إلى عقيدة تمسك بها طوال حياته المديدة. وقد يفسر إلحاحه هذا بإخفاق الحياة الدستورية في مصر وعجزها عن تأمين القدر الكافي من الحريات للأفراد حسب تصوره، إلا أن مبدأ الحرية لم يكن بالنسبة إليه منهجاً سياسياً فحسب بل منهجاً فلسفياً. أما موقفه من السلطة فهو يوضح ابتعاده عن المفهوم التقليدي، وتمسكه بما عرفه عن تقاليد الديموقراطية في الغرب: «الحكومة وكيلة عنا.. نحن نصّبناها للقيام بأعمالنا، نحن الذين نرزقها بأموالنا، وندفع عنها بأولادنا... إن هذا الإحساس الذي يدفعنا إلى المبالغة في تمييز أفراد الحكومة في الإجلال على أفراد الأمة، هو الذي يبعدنا دائماً عن نيل الاستقلال»[٣٣].

لم تكن صورة أوروبا الليبرالية وحدها التي أثارت لدى بعض المسلمين تصوراً جديداً لما ينبغي أن يكون عليه نظامهم السياسي ومجتمعهم، لكن صورة أوروبا المتقدمة علمياً كانت تثير في خواطر بعض المسلمين أفكاراً جديدة حول تطور العالم وسيرورته. وقد التقينا سابقاً، في نهاية القرن التاسع عشر، مع النقدين اللذين وجههما كل من **الأفغاني والجسر** لنظرية النشوء والارتقاء، لما تمثله هذه النظرية من اختلاف مع النظرة الدينية في الخلق أو الإيمان. ومع ذلك فإن **اسماعيل مظهر** كتب دفاعاً عنيفاً عن هذه النظرية مبيناً عدم مفارقتها للإيمان، فاعترض على النزعة الإلحادية لدى **شبلي الشميل** الذي توسل هذه النظرية لتبرير نزعته المادية الإلحادية، واعترض على نقد **الأفغاني** الذي رفض هذه النظرية لاعتقاده بأنها تنقض الإيمان، والأهم من ذلك التصور الذي يرسمه **اسماعيل مظهر** لدور العلم ودور النشوء والارتقاء في تطور العالم، يقول: «إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر في فروع

العلوم الحديثة ما يجعلني أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر شطر من حياته وجهوده في سبيل درسه ونقله إلى العربية، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمي أدبي أخذت معاوله تهدم في أبناء أساليبنا القديمة لتحل محلها أساليب حديثة التفكير..»(٣٤). لقد كتب **مظهر** كتابه: **ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء**، عام ١٩٢٥، ويقول بأنه صرف عشر سنوات في درس أصول هذا المذهب. إن معرفة مظهر النظريات العلمية الأوروبية تثير الفضول لإلحاحه على تتبع جذور النظريات العلمية في البيولوجيا منذ القرن الثامن عشر، وقد يكون استعان ببعض الملخصات الإنكليزية. أما إلحاحه على عرض النظرية فيمكن أن نتفهمه من خلال تصوره للعلم: «إن الفترة التي يجتازها العالم الآن فترة نشوء وانتقال. والعصر الذي نعيش فيه عصر تطور عام تناولت آثاره كل شيء... فإن الحركات التي نحس بها بارزة في حياة الجامعات في أوروبا، مهد المدنية الحاضرة، ومهبط وحي الأفكار والآراء الحديثة، ليست إلا نتاجاً لتطور أفكار اختمرت في رؤوس الجامعات..»(٣٥). تلك هي صورة أوروبا لدى أنصار النزعة العلمية كما تمثلت عند **اسماعيل مظهر**. وهو إذا يستعرض تطور الأفكار والعلوم في أوروبا منذ عصر النهضة والأثر الذي أحدثته في تلك البلاد، فإنه يعني الحالة الراهنة في مصر التي تخلت عن قديمها دون أن تتمكن من الحديث: «فلا نحن احتفظنا بطبعنا الأصلي، ولا نحن حاولنا وضع مقياس جديد نتخذه هادياً في حركة الانقلاب التي يتطاير غبارها في نواحي العالم ويكاد يخنقنا دخانها، ولم نلتمس طريقاً نخرج به من ثائرة الأفكار الحديثة بنسق يلائم طبائعنا»(٣٦). لكن دعوته إلى الملاءمة بين ما لدى العرب من تراث وبين العلم الحديث تبدو عابرة حين يعدد نقائص العرب في مجال الإبداع

العلمي. إن صورة أوروبا المتقدمة علمياً كما يراها تفقد العرب كل خصالهم العلمية «فقد عدمت العبقرية الفردية عند العرب وذلك يعود إلى نزعة الخلط وعدم التحقيق لديهم... وقد يخطىء من يقول بأن للأشاعرة أو المعتزلة مدارس فلسفية.. والتاريخ عند العرب حوادث متتابعة لا تواصل بينها ولاعلاقة تربطها»[٣٧].

وبدل التخبط بين القديم والجديد يدعو **مظهر** لتوجيه الجهود إلى استيعاب العلوم الحديثة عن طريق تأسيس الجمعيات العلمية، ويدعو إلى التمسك بالنقد مذهباً: فعصر النقد العلمي والفلسفي عصر تفشت فيه روح النقد دليلاً على أن العقل الإنساني قد بلغ من التطور حداً نبذ عنده الجري وراء التقاليد.. وفي خضم عرضه ودفاعه عن نظرية النشوء والارتقاء يدعو إلى الأخذ باللفظ اللاتيني للمصطلحات العلمية عند تعريبها، فذلك أنفع لخدمة العلم من ترجمتها، فقد أصبحت التسميات اللاتينية في العالم العضوي لساناً عاماً مستعملاً في كل لغات العالم فإذا تنكبنا طريقة التعريب الحرفي استعصى علينا أن ننتفع بالمؤلفات الأجنبية ونستعين بما أفاد علماء أوروبا من تجربة فيها[٣٨]. أما خلاصة الموقف الذي تبناه فهو أن مذهب الارتقاء لا يتناول الدين من حيث المعتقد، بل من حيث التطور الذي يصيبه عبر الزمن. إن مثل الأديان كمثل الأنواع الحية في الطبيعة لم تخلق فجأة. وقد فهم الفرق بين ميدان العلم وميدان الدين وأن للعلم حدوداً يحد بها. لقد أمل **اسماعيل مظهر** أن يحدث نشر كتابه ضجة، لكن شيئاً لم يحدث من ذلك، فقد كانت مصر مشغولة حين نشر كتابه بالقضية التي أثارها **علي عبد الرازق** حول موضوع الخلافة في ذات الوقت، كما كانت مشغولة بالضجة التي أحدثها كتاب **طه حسين: في الشعر الجاهلي**، مما يعني أن الشؤون المتعلقة بالثقافة كانت أكثر تأثيراً في النفوس من شؤون العلم.

طبع **طه حسين** (١٨٨٩ – ١٩٧٣) الحياة الثقافية في مصر والعالم العربي بأعماله النقدية والأدبية منذ ما بعد الحرب العالمية الأولى. كانت نشأته الأولى أزهرية حيث أدركه تأثير **الشيخ محمد عبده**. إلا أن مقالات **لطفي السيد في الجريدة** كان لها تأثير أفعل في تكوينه. ومع ذلك فإن إقامته في فرنسا كان لها التأثير الحاسم في فكره وعمله اللاحق. ويعطي كتابه **في الأدب الجاهلي**، الدليل على ذلك، فقد حاول فيه أن يطبق المنهج النقدي في دراسة الشعر الجاهلي، أما النتيجة التي توصل إليها في نفي صحة نسب هذا الأدب إلى الفترة السابقة للإسلام، فتعطي انطباعاً قوياً بشأن تلك المراجعة القاسية التي كان يبذلها المثقف العربي والمسلم حول الذات، أما ردة الفعل التي واجهت الكتاب فتشير إلى مقدار ما أحدثته مراجعة نقدية من هذا النوع من زعزعة إيمان متوارث. بيد أن الصورة التي كوّنها **طه حسين** عن أوروبا والتي استقرت في ذهنه، يمكن أن نلمسها في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** الذي كتبه عام ١٩٣٨.

ليست مسألة الحرية السياسية هي التي شغلت **طه حسين** بالدرجة الأولى، ولا مسألة تقدم العلم. إن القضية التي وضع جهده في تصرفها هي قضية الثقافة. وهكذا يطرح السؤال في مطلع كتابه: هل تنتمي مصر إلى الشرق أم الغرب ثقافياً؟ وهل يسهل على المصري التخاطب والتفاهم مع الشرقي؟ أم من الأسهل عليه أن يتخاطب مع الأوروبي. وللجواب على هذا السؤال يعود إلى ماضي مصر، فالتاريخ يشهد على دلائل قوية تشير إلى صلات مستمرة مع قوى مهدت للحضارة الأوروبية. فالعلاقة بين مصر وبين الحضارة الأيجيبة لا تحتاج إلى تذكير، وبينها وبين الحضارة اليونانية. بل إن مصر لم تخضع للسيطرة الفارسية. واستعانت على

الفرس بمتطوعة اليونان وهذا يعني بالنتيجة: «أن العقل المصري منذ عصوره الأولى عقل إن تأثر بشيء فإنما بثقافة البحر الأبيض المتوسط»(٣٩)، وإنْ تبادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط. وثمة تبادل منافع بين مصر واليونان لم يقم مثله بين مصر والشرق البعيد. وإن المنافع العلمية هي التي تحدد الصلات والانتماء، بعد أن قضى التطور على وحدة الدين أو اللغة اللتين لا تصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول. ولقد تبادلت مصر واليونان التأثير العقلي منذ أيام الإسكندر، ومدينة الإسكندرية شاهد على ذلك، وهي لم تكن مدينة شرقية، وإنما كانت مدينة يونانية بأدق معاني هذه الكلمة. وإذا كان مصر قد تلقت الإسلام، فإن هذا التلقي لم يغير من عقلها على الرغم من قبولها الدين واللغة في آن معاً. إن المسيحية لم تغير أوروبا كما أن الإسلام لم يبدل مصر في مجال العقل. إن الإسلام لم يلغ يونانية الثقافة في مصر بل على العكس من ذلك فقد مد سلطان العقل اليوناني في أقصي الشرق. ويرى أن ثمة تشابهاً بين المسيحية والإسلام إذ اتصل كل منهما بالفلسفة اليونانية. وتأثر وأثر بها، جوهر الإسلام ومصدره هما جوهر المسيحية ومصدرها. واتصال الإسلام بالفلسفة اليونانية هو اتصال المسيحية بالفلسفة اليونانية. فمن أين يأتي التفريق بين ما لهاتين الديانتين من الأثر في تكوين العقل الذي ورثته الإنسانية عن شعوب الشرق القريب وعن اليونان؟ يعتقد **طه حسين** بأن اللحظة الحاسمة في تاريخ الفكر الإسلامي تكمن في اتصاله بالفلسفة اليونانية. وإذا كان ثمة فرق بين شعوب غرب المتوسط وشرقه فلا نرده إلى اختلاف في العقل بل يمكن تفسيره بأمور السياسة والاقتصاد: «فلا ينبغي أن يفهم المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الشرق

الذي ذكره **كيلنغ** في بيته المشهور «الشرق شرق، والغرب غرب ولن يلتقيا» يصدق عليه أو على وطنه العزيز. ولا ينبغي أن يفهم المصري أن الكلمة التي قالها الخديوي اسماعيل وجعل بها مصر جزءاً من أوروبا، قد كانت فناً من فنون التمدح أو لوناً من ألوان المفاخرة. وإنما كانت مصر دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»[٤٠].

ويخطو **طه حسين** خطوة أخرى فيرى أن انحطاط عالم الإسلام يعود إلى سيطرة الأتراك، ومصر التي هضمت خلال عشرة قرون تراث اليونان هضمت مرة أخرى تراث الإسلام، وإذا كان **بول فاليري** يرى أن العقل الأوروبي هو نتاج فلسفة اليونان وحضارة الرومان في السياسة والدعوة المسيحية، فإن العقل في مصر هو نتاج الحضارة اليونانية والفقه المتصل بما كان للرومان من سياسة والدين الإسلامي. هذا في القديم، أما في العصر الحديث فإن الاتصال بين مصر وأوروبا يشمل الجوانب المادية والسياسية وغيرها. «حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية. وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً من الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات، وحظوظهم من الثروة وسعة ذات اليد. ومعنى هذا أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية، إنما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية»[٤١].

ولا يقتصر الأمر على الناحية المادية بل يتعداها إلى الناحية المعنوية. فالنظام السياسي عندنا هو تقليد للنظام السياسي في الدول الأوروبية وكذلك نظام القضاء. أما الأزهر فإنه مسرف في الإسراع نحو الحديث. والتعليم جملةً أقمنا صروحه ووضعنا مناهجه وبرامجه على النحو الأوروبي الخالص. فنحن مقصرون في الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة إذا ما قارنّا مصر باليابان التي لم يكن بينها وبين أوروبا من صلات عقلية وثقافية كالتي بيننا وبين

أوروبا، ومع ذلك فقد استطاعت اليابان أن تزاحم الأوروبيين في ميدان العلم، لماذا؟ لأننا لم نصلح مؤسساتنا كما فعل اليابانيون. وينبغي الإعلام بصراحة أن علينا أن نسير سيرة الأوروبيين: «ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها مرها، وما يحب منها وما يكره وما يحمد منها وما يعاب. تلزمنا القوة العسكرية كما يلزمنا الاستقلال العقلي والنفسي، ووسائل كل ذلك: أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي، لنشعر كما يشعر الأوروبي، ولنحكم كما يحكم الأوروبي ثم لنعمل كما يعمل الأوروبي ونصرف الحياة كما يصرفها»[٤٢].

ومع ذلك فلا خوف على الإسلام من الأخذ بحضارة أوروبا. فلا نريد أن نكون صوراً منسوخة عن الأوروبيين، إذ ثمة فروق بيننا وبينهم. فالعلم الحديث نشأ في أوروبا عبر الخصومة مع رجال الكهنوت. أما الإسلام فلا يعرف الأكليروس ولا يميز طبقة رجال الدين من سائر الطبقات. وإذا كان الإسلام قد أخذ عن الفرس واليونان فلا حرج اليوم من اتصاله وأخذه عن الأوروبيين. ويرى أننا بين اثنتين: إما أن ننكر ماضينا كله ونجحد أسلافنا جميعاً ونرفض مجد المسلمين الذين أسسوا الحضارة الإسلامية وما أظننا مستعدين لشيء من هذا، وإما أن ننهج نهجهم ونذهب مذهبهم ونأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية في قوة، كما أخذوا هم في قوة بأسباب حضارة الفرس والروم... ويلاحظ **طه حسين** أنه بدعوته هذه لا يبتكر جديداً لان الحياة في مصر تسير سيراً حثيثاً في أخذها عن الأوروبيين، ولكن ما يدعو له هو الإقرار بذلك بدون خوف. فالمطلوب الملاءمة بين القول والفعل، فلا ننكر ما نحن غارقون فيه، فنصارح أنفسنا ونريح ضمائرنا ونواجه الأمور بدل

الدوران حولها، فلا خطر علينا من الاتصال الصريح بأوروبا، ولا خوف على شخصيتنا، فالشخصية اليابانية لم تضع عندما أخذ اليابانيون من الحضارة الحديثة فلماذا تضيع شخصيتنا الأرسخ في التاريخ من اليابان. وليس صحيحاً القول بأن الحضارة الأوروبية مادية، بينما الشرق روحي. وإذا كان الشرق كذلك فهو ليس شرقنا بل الشرق البعيد، وإذا كانت أوروبا مادية فإنها تنطوي أيضاً على روح عظيمة تدفع إلى التضحية في سبيل العلم وفي سبيل الوطن. ومهما يكن من أمر الضيق الذي يصرح به بعض الأوروبيين الذين يضيقون بالحضارة الأوروبية، فإنهم يرفضون بكل تأكيد أن يحيوا حياة الشرقيين وأن يسيروا سيرتهم. إن هذا الضيق هو نقيض الإذعان والرضى. ولو أذعن الأوروبي ورضي بما هو عليه فهذا يعني أن حضارته سائرة إلى زوال.

وبعد، ما هي صورة أوروبا إلى ارتسمت في ذهن **طه حسين**؟ إنها صورة العقل اليوناني والعلم الحديث والنظام، يقول: «من الحق أن الحضارة الأوروبية مادية المظاهر. وقد نجحت من هذه الناحية نجاحاً باهراً، فوفقت إلى العلم الحديث، ثم إلى الفنون التطبيقية الحديثة، ثم إلى هذه المخترعات التي غيرت وجه الأرض وحياة الإنسان. ولكن من أجهل الجهل وأخطأ الخطأ أن يقال: إن هذه الحضارة المادية قد صدرت عن المادة الخالصة. إنها نتيجة العقل، إنها نتيجة الخيال، إنها نتيجة الروح، إنها نتيجة الروح الخصب المنتج، نتيجة الروح الحي الذي يتصل بالعقل فيغذوه وينميه ويدفعه إلى التفكير ثم إلى الإنتاج ثم إلى استغلال الإنتاج...»[٤٣].

هذا ما انطوى عليه تفكير **طه حسين** قبيل الحرب العالمية الثانية،

وخلال مرحلة من مراحل تطوره، كانت صورة أوروبا الليبرالية العائدة للقرن التاسع عشر لا تزال ماثلة في ذهنه. أما إلحاحه على الأخذ مما حازته أوروبا طائعين، فيشبه إلحاحاً مماثلاً أعلنه **خير الدين التونسي** قبله بسبعين سنة، وإذا كانت أوروبا قد مثلت بالنسبة إلى **لطفي السيد** وأتباعه مثال التفوق السياسي، ومثلت بالنسبة إلى **إسماعيل مظهر** مثال التقدم العلمي، ومثلت عند **طه حسين** نموذج التطور الثقافي، فإنه وفي ذات الفترة كانت تتكون نظرة مختلفة ترى في أوروبا مثال الشر السياسي والثقافي والأخلاقي.

- ٣ -

كان يمكن لأفكار **الأفغاني وعبده ورضا** أن تصل إلى نتائجها المنطقية مع مرور عقدين أو ثلاثة عقود من السنين. فالعودة الصارمة إلى الذات من ناحية، وإخفاق الآمال بتفهم أوروبي لأحوال الشعوب المستعمرة كان سيؤدي بطبيعة الحال إلى بروز تيار متشدد، ليس فقط في الإطار العربي، بل في الهند وفارس وتركيا أيضاً. والواقع أن تطور العلاقات بين الشرق والغرب لم يكن يسمح بغير تأصيل العداوة المستحكمة بين هذين القطبين. وهذه العداوة لم تكن لتنحصر في الإطار السياسي كما عبر عنها **شكيب أرسلان**. ولو عدنا إلى **محمد إقبال** الذي خاض في مجال الأفكار، فسنجد لديه الاقتناع بأن أفق أوروبا مسدود. ولا بد للإسلام من أن يصنع مجده في المستقبل القريب. إن شيئاً من هذا القبيل نجده عند **مالك بن نبي**، فالمنهج الذي تبناه يقود إلى القول بأن دورة الحضارة الأوروبية مسرعة إلى اكتمالها ونهايتها، وإن الفكرة الدينية كما عبرت عنها الظاهرة القرآنية هي التي

ستملأ هذا الفراغ الحضاري على المستوي الإنساني ككل. لكن التيار المتشدد الذي عبّر عن ذاته بشكل خاص في الجماعات الأخوانية كان ينظر إلى أوروبا نظرة صراع لا هوادة فيه. فالغرب يستهدف الإسلام، ليس فقط في العصر الحاضر، بل منذ الحروب الصليبية التي لا تزال مستمرة بأشكال وأساليب حديثة. والواقع أن ثنائية أوروبا/الإسلام أو الشرق/الغرب كانت تطبع التفكير الإسلامي عند نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ويمكن الاستدلال على ذلك بعشرات المؤلفات والرسائل والمقالات التي نشرت تحت العنوانين المذكورين أو عناوين مشابهة، وكانت عدوى هذه الثنائية قد انتقلت ولفترة قصيرة إلى الغرب ذاته وخصوصاً في قمة الحقبة الاستعمارية. وهذه الثنائية التي طبعت التفكير الإسلامي بكل تياراته المعاصرة، نجدها قد تحولت إلى عقيدة ثابتة عند التيارات الإسلامية الداعية للعودة إلى الأصول.

منذ ثلاثينيات القرن العشرين نشر **أبو الأعلى المودودي** (١٩٠٣ ـ ١٩٧٩) وهو كاتب باكستاني غزير الإنتاج، كتاباً بعنوان: **نحن والحضارة الغربية**، يجري في بدايته تشخيصاً للصراع بين حضارة الغرب وسائر الأمم يستنتج من خلاله أن جميع الأمم ذابت بكل سهولة في الحضارة الغربية وتلونت بلونها، ما عدا المسلمين لأنهم حاملو حضارة مستقلة تامة ذات دستور واضح مكتمل. لهذا فإنه لم يبق سوى طرفي صراع، أوروبا والإسلام: «ولا يزال هذا التصادم قائماً بين القوتين إلى هذا اليوم يؤثر في كل شعبة من شعب حياة المسلمين العلمية والاعتقادية أسوأ الآثار»[٤٤]. ما هي هذه الحضارة الأوروبية؟ يسرد **المودودي** قصة نهضة الغرب فيرى أن نشأة الفلسفة والعلوم كانت منذ البداية متعارضة مع الإيمان،

وللكنيسة التي أقامت محاكم التفتيش دورها في رسم مسار العلم والفلسفة تبعاً لهذه الوجهة الإلحادية. في القرن السابع عشر كان **ديكارت** هو الذي ابتدع تعليل آثار العلم الطبيعي على الطريقة الميكانيكية. وفي القرن التالي تبين لأهل النظر أن كل أسلوب للفكر يبحث عن نظام هذا الكون بصرف النظر عن وجود الإله لا بد من أن يصل إلى الإلحاد والمادية واللادينية. وفي القرن التاسع عشر بلغت المادية منتهاها، وبظهور نظرية **داروين** وصل العلم الغربي إلى نتيجته المنطقية في القول بأن هذا الكون يمكن أن يجري بدون الإله. هذا هو تطور العلم والفلسفة عبر القرون الأخيرة: «وهي كما ترى لا دينية بحتة لا مجال فيها لمخالفة إله من السماء عليم قدير.. فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب إحداهما هجر الأخرى، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد، فاتتاه معاً وانشقّ بينهما نصفين»[٤٥]. لا وفاق إذاً بين الإسلام والغرب، بل على العكس من ذلك تناقض وصراع. لكن ما العمل إذا كان المسلمون اليوم يعانون الانحطاط بعد أن سلبوا السلطة السياسية كما يتوضح لنا من خلال المثال الهندي، إذ تهافت الشبان من أمتنا إلى المدارس والكليات الإنكليزية. لقد حلت بالأمة الإسلامية نكبة منذ أن استولت عليها حضارة نشأت في أحضان المادية الخالصة، فقد استخدمت العلوم التجريبية لتدمير الإنسان فصّبت الأخلاق في قوالب الأثرة والرياء والخلاعة والمجون وسلطت على الاقتصاد شياطين الاستبداد ونفثت في نواحي الاجتماع سموم الترف، وأفسدت السياسة بمفاسد القومية الضيقة والوطنية.. وإذا كان العلم الحديث قد فعل كل هذا في أمم الأرض فقد ارتد على صانعيه: «وهذه الشجرة الخبيثة قد أخذ يتأفف منها الآن أهل الغرب أنفسهم الذين كانوا قد غرسوها بأيديهم لأنها قد خلقت

في كل شعبة من شعب الحياة مشاكل وعقداً كثيرة أخرى. فكلما جزّوا منها فرعاً نبتت مكانها فروع كثيرة شائكة؛ قلع القوم شأفة الرأسمالية فنشأت مكانها الشيوعية. وقضوا على الديموقراطية فنجحت مكانها الفاشية. وحاولوا حل المشاكل الاجتماعية فظهرت الحركات النسوية المتطرفة وحركة تحديد النسل..»[٤٦]. وهكذا فإن هذه الشجرة الخبيثة التي هي الحضارة الغربية لا يمكن أن تنتج فرعاً صالحاً، ولا بد من أن تقود كل هذه الخبائث إلى دك أركان الغرب دكاً. لهذا فإن **المودودي** يقترح على الغربيين كما يقترح على المسلمين العودة إلى كتاب الله: «هذا هو الأوان الذي يجب أن يعرض على أمم الغرب كتاب الله وسنة النبي، ويبين لهم أن هذا هو المطلوب الذي تتوق إليه أرواحكم وتضطرب للبحث عنه..»[٤٧].

إذا كانت الحضارة الغربية شراً، فإن **المودودي** يتتبع هذا الشر منذ أينعت جذوره الأولى وحتى إصابته للعالم الإسلامي بتلك النكبة. لكن مصائب المسلمين لا يمكن قصرها على أثر الغرب وحده، لأن علماء الدين أنفسهم قد خلّوا من روح الإسلام الحقيقية، فلم تكن فيهم قوة الاجتهاد والتفقه، ولم يكونوا أهلاً لأن يستمدوا من كتاب الله والإرشاد النبوي في ناحيتي العلم والعمل مبادىء الإسلام المرنة الدائمة فيستخدمونها في الأوضاع العصرية المتبدلة. ما هي الأوضاع العصرية المتبدلة؟ إن **المودودي** يعود إلى البداية فيسترجع تاريخ التحديث التركي منذ **سليم الثالث** (١٧٨٩ ـ ١٨٠٧) فينظر بإعجاب إلى تجربة هذا السلطان الذي حاول أن يستوعب أوضاع العصر: «كان هذا هو الزمان الذي أحس فيه أهل الفكر من الأتراك بتخلفهم وهوانهم القومي، فأقبلوا يدرسون أسباب رقي الأمم الغربية ويطالعون علومها

وآدابها ويعمقون النظر في صور تنظيمها، وحاولوا أن يدخلوا على قوانين دولتهم وشؤون إدارتهم وأمور تعليمهم ونظام حربهم إصلاحات يستطيعون بها أن يسايروا الأمم الغربية في طريق الرقي. ولكن زعماء الأتراك الدينيين الذين كانوا صفراً من روح التفقه والاجتهاد وجاهلين للتعاليم الإسلامية الحقيقية أغمضوا عيونهم عن كل ذلك التغيير والانقلاب..»[٤٨]. إن **المودودي** يقبل هنا ما رفضه في البداية. أليست العلوم التجريبية التي قادت إلى الإلحادية هي نفسها الأوضاع العصرية التي ظهرت في الأمم الغربية؟ من الصعب العثور على حل مقنع لهذا الإشكال المنطقي لدى **المودودي** الذي يظهر في النتيجة متيقناً من «انتحار الحضارة الغربية» تبعاً لنظام الحركة الدورية نفسه، فهذه الحركة تطرأ على كل كائن، فيظهر من نفسه القوة والشدة حتى يبلغ ذروة رقيه وكماله. ثم تعقب ذلك حال من الإدبار حتى تقضي على وجوده نفس القوى التي كانت قد انشأته. أما بالنسبة إلى الأمم الغربية فإن شيطانين سيقودانها إلى الهلاك الأول قطع النسل والثاني شيطان القومية. «وطالما أن الأمور ستسير على هذا المنوال، فإن الوقت قد حان لأن يدبر أمر الوراثة الأرضية من جديد وتشرف بها أمة أخرى لعلها أن تكون من الأمم المستضعفة، فلينظر الناظرون من يقع عليه الانتخاب الإلهي في هذه المرة»[٤٩].

إن النتيجة التي تنطوي عليها أفكار **المودودي** تقود إلى القول بنهاية الغرب القريبة. وإننا لنجد نتيجة مماثلة عند هندي آخر هو **أبو الحسن علي الحسني الندوي** الذي نشر سنة ١٩٥٠ كتاباً بعنوان: **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين**. فقد تسلمت الأمم الأوروبية قيادة العالم العقلية والأخلاقية والاجتماعية بعد انحسار القيادة الإسلامية، وبعد أن ضيع المسلمون أحقاباً وأجيالاً انتهزت

فيها الشعوب الأوروبية كل دقيقة وثانية[٥٠]. وبمعنى آخر، فقد كان يتوجب أن ينهار الإسلام حتى تصعد أوروبا في القرن السادس عشر، ولكي ينهض الإسلام ثانية لا بد من انهيار أوروبا. إن **الندوي** يعيد جذور الحضارة الغربية إلى اليونان والرومان، ومن هاتين الحضارتين استقوا ماديتهم الراهنة. أما استفحال المادية في هذه الحضارة فيعود إلى الرهبانية العاتية وفساد النظام الديني واضطهاد الكنيسة للعلم. والواقع أن هذا السياق يخدم غايتين لدى **الندوي** ـ كما لدى **المودودي** قبله ـ فمن جهة يدين رجال الدين المسيحي الذين اضطهدوا العلم في بداياته، ومن جهة أخرى يدين العلم الذي قاد إلى الإلحاد: «ولكن رجال النهضة الأوروبية ظلوا قروناً يجمعون بين النظر المادي الجاحد والطقوس الدينية المسيحية.. حتى افتضحوا في الأخير وصعب الجمع بينهما بسرعة سير الحضارة المادية، وتخلف الدين والتقاليد وعجزها عن مسايرتها.. فطرحوا الحشمة ورموا برقع النفاق»[٥١]. والحضارة الغربية الراهنة هي نسخة عن الوثنية اليونانية. أما ديانة أوروبا فليست النصرانية بل المادية. وهكذا قامت النزعات القومية المتعصبة بعد انكسار الكنيسة. وإن هذه الروح القومية هي التي ستقود إلى انتحار أوروبا. صحيح أن العلم قد تطور إلا أن الأخلاق قد أنحسرت: «والحاصل أن الغربيين لمّا فقدوا الرغبة في الخير والصلاح، وضيعوا الأصول والمبادئ الصحيحة وزاغت قلوبهم وانحرفت، واعتلّت أذواقهم لم تزدحم العلوم والمخترعات إلا ضرراً.. بل لم تزدحم هذه الآلات والمخترعات إلا قوة وسرعة في الإهلاك واستعانة على الانتحار»[٥٢]. كل هذا ما كان ليتم لولا انحطاط المسلمين الذين يقلدون اليوم الغربيين في الكثير من أمور حياتهم. ومع ذلك وعلى الرغم من كل ما أصيب به المسلمون من علة وضعف فإنهم الأمة الوحيدة على وجه الأرض

التي تعدّ خصيم الأمم الغربية وغريمتها ومنافستها في قيادة الأمم. فالرسالة الإسلامية هي التي تنقذ العالم من الانهيار والانحلال[٥٣]. ولكن لا بد للمسلمين من أن ينظموا أنفسهم، وينقدوا الحضارة الغربية نقداً حراً جريئاً ويصبحوا مستقلين علمياً. ويضع **الندوي** للعالم العربي دوراً خاصاً في نهضة الإسلام المقبلة.

هذه هي الخطوط العامة لتفكير **الندوي**. وقد احتفظ بالفكرة الرئيسية القائلة بالصراع بين الإسلام والغرب. إلا أن بعض التعديل قد طرأ على طريقته في تناول المسألة. فبعد خمس عشرة سنة نشر كتاباً عن **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، حيث تبين له بشكل أوضح من السابق، أن العالم الإسلامي قد أصيب فعلاً بتأثيرات الحضارة الغربية، خصوصاً أن أقطاراً عديدة من أقطار المسلمين كانت تعيش في عزلة خانقة.. «فلا شك في أن جزيرة العرب لم تكن لتقع فريسة الغرب إلى هذا الحد لو قام قادة البلاد بمحاولات جدية لاكتفائها الذاتي والتخطيط..»[٥٤]، وهذه هي حال أفغانستان واليمن. لكن بعض الأقطار الإسلامية قد خضعت للغرب خضوعاً تاماً، وأكبر مثال على ذلك تركيا، إن **ضياء ألب** دعا بكل قوة وصراحة إلى سلخ تركيا من ماضيها القريب، وتكوينها تكويناً غربياً قومياً خالصاً، وإيثار الحضارة الغربية على أساس أنها امتداد للحضارة القديمة التي ساهم الأتراك، على زعمه، في تكوينها وحراستها. وقد أقصى **أتاتورك** العنصر الإسلامي والعربي من الحياة التركية. أما في الهند فإن الصراع بين الغرب والإسلام قد حصل عندما توطدت فيها السيطرة البريطانية وكان الشعب الهندي الإسلامي منهوك القوى. وأما مصر فقد ظهر فيها كتاب دعوا دعوة سافرة إلى تقليد الحضارة الغربية من أمثال **رفاعة الطهطاوي وقاسم أمين وأحمد لطفي**

السيد إلى **طه حسين ومحمد حسين هيكل** وغيرهم، وقد قاموا بحركة تشكيك شاملة بالعقائد الدينية. وقد سارت إيران على طريق تركيا. أما الدول الإسلامية المحررة حديثاً من الاستعمار فإنها تسير سير شقيقاتها السابقات.. وإذا استمر أتباع أساليب الحضارة الغربية فسيصاب المسلمون بما أصاب الغربيين من جذام خلقي، ومعالم ذلك واضحة في البلاد الإسلامية التي تحمست في تقليد الحضارة الأوروبية[٥٥]. ومع ذلك فثمة حل لهذه المعضلة، فإذا كان الغرب قد نفد من خلال نظامه التعليمي، فإن الحل هو بإيجاد نظام تربوي إسلامي: وذلك لا يكون إلا بإنشاء الجيل المؤمن المثقف الذي يجمع بين العقيدة والعلم. فعلى الرغم من أن الغرب يحيط بدول الإسلام من جميع الجوانب، فإن العالم الإسلامي وحده يستطيع أن يتحدى سيطرة الغرب ويبرز على وجه الأرض كقوة أو كتلة مستقلة تقوم على أساس فلسفة خاصة أصيلة للحياة ودعوة عالمية للبشرية.

أما السيد **حسن الشيرازي** فيرى بأن الصراع كان ولا يزال صراعاً بين الإسلام والكفر. وفي هذا الصراع تتلخص المشكلة الإسلامية المعاصرة: «إن مشكلة العالم الإسلامي هي «مشكلة الكفر والإسلام» حيث إن الإسلام والكفر، كانا الخطرين اللذين يهدد أحدهما الآخر، ولم ينجح أيهما في القضاء على مناوئه، قضاء نهائياً، بل بقيا منذ انبثاق الإسلام عدوين لا يفتآن عن الصراع..»[٥٦]. ويسيطر الغرب حالياً على الجبهة المناوئة للإسلام وهو يثير أحقاد الحروب الصليبية متستراً تحت أسماء الحلفاء تارة وتحت شعارات الحرية والمساواة والعدالة. ويتستر أيضاً بدعايات التقدم والتطور والنهوض والاختراع. ومن كل هذا انطلق الاستعمار لتمييع الكبار وتربية الصغار على التحلل والإلحاد. والذي يفلت من

شباك الغرب يقع في شباك الشيوعية: «فعندما سرت إلى الشرق الأوسط عدوى التفسخ والانحلال من الغرب، تهيأ الجو للإلحاد الذي زحف من الشرق [أي الاتحاد السوفياتي]. كل هذا التوتر الذي أوجده الغرب كان يهدف إلى ضرب الإسلام ببعثه للصليبية، لكن الله لن يجعل للغرب نصيباً في المسلمين وليعلم الغرب أن أمده قد انقضى، فليس له إلا أن ينتحر..»(٥٧). لكن ما الذي جعل الإسلام يتحول إلى مستنقع لروافد الغرب المستمر؟ إن تفسير ذلك يكمن في انخفاض درجة الوعي الإسلامي بعد أن كانت الأمة المسلمة هي القاعدة والقائدة. أما حل الأزمة الراهنة فلن يكون بحركة الأحزاب الإسلامية لأنها ديموقراطية لا تنتمي إلى الإسلام. ولن يكون بحركة الأفراد لأن قيادة هذه الحركة مرتجلة ولأن أعمالها كيفية ناتجة من أفكار ذلك الفرد القائد. وإنما يكون الحل بحركة الفقهاء المراجع لما تشتمل عليه هذه الحركة من تنظيم يؤدي إلى حصانة الأمة من الانشقاقات الداخلية، ومناعتها من تسلل الاتجاهات الأجنبية وصيانتها من تطفل القيادات الكاذبة، وحفظ وحدة الإسلام والكلمة الإسلامية(٥٨).

تلك هي النظرة الإجمالية إلى ما تنطوي عليه أوروبا من شر وعداوة، لكن **محمد قطب** يفصل الحديث عن تلك التيارات الفكرية والمذاهب التي تطبع أوروبا الحاضرة، وخصوصاً الفرويدية. إن مناقشة **محمد قطب** لآراء **فرويد** لا تنقصها المعرفة. وهو يعتقد في نهاية نقاشه بأن الفرويدية كانت سبباً في العديد من أمراض الغرب: زادت كراهية الأفراد للمجتمع نتيجة للنظرة الفردية الأنانية التي أوحت بها نظرياته، حتى صار اسم المجتمع لا يذكر إلا وتلاحقه أوصاف الظلم والتعسف والاستخفاف.. وانتهى الأمر بكثير من شعوب أوروبا وفي أميركا كلها إلى تحطيم

المجتمع.. وليست الوجودية المنتشرة في فرنسا إلا امتداداً سامّاً لإيحاءات نظرية فرويد. فهي تدعو إلى تحطيم كل قيد يقف في سبيل تحقيق ذاتية الفرد الكاملة[٥٩]. أما التجريبية فهي التي تطبع العصر الحديث، ولا يمكن إنكار النتائج العلمية الباهرة التي حققتها، لكن التجريبيين لا يؤمنون بغير الحواس وأسقطوا كل ما لا يتصل بالحواس ومن هنا ألغوا شأن النفس الإنسانية. وهكذا جعلوا الجسد وأحاسيسه أساساً لكل شيء، فهم ينكرون كل ما يقوله أصحاب النظر من العلماء ويقولون عكسه. فكل أمر عندهم هو حركة جسدية أو إفرازات كيميائية أو نشاط كهربي. ومن النتائج التي صدرت عن التجريبية رفض كل ما يتصل بالروح، والقول بأن المجتمع والدين والأخلاق كلها سخافات لا موجب لها لأنه لا وجود لها في جسم الإنسان، وقد آمن الناس في الغرب بأن نظام الأسرة نظام مفتعل. أما المثل العليا فخرافة مضحكة. وقد أسقطوا المسؤولية الخلقية وأسقطوا معها الإنسان. أما الشيوعيون فلا يؤمنون إلا بالجانب المادي من الإنسان. فليس للأخلاق عندهم حقيقة موضوعية، وإنما هي نتيجة للتفاعلات الاقتصادية. وقد قالوا بأن الدين أفيون الشعوب، وأنه من ابتداع النظام الإقطاعي والرأسمالي لتخدير الشعوب. ولا حقيقة عندهم سوى الاقتصاد. أما الكارثة العظمى في المذهب (الشيوعي) فهي تحديد مطالب الإنسان بالغذاء والكساء والإشباع الجنسي وإهمال الأمور الباقية كلها ـ وأخصها العقيدة ـ باعتبارها أشياء ثانوية.

هذه هي التيارات التي تسيطر على الغرب. ولعل بروز هذه التيارات له ما يبرره خصوصاً أن أوروبا قد خرجت من قيود الكنيسة المتزمتة، فاعتقدوا بأن الانطلاق هو الحل وخصوصاً للمشكلة الجنسية. إلا أن: الحضارة الغربية الحديثة بما تقوم عليه

من أسس مادية خالصة، وما نجم عنها من تفسيرات قاصرة للنفس والحياة، كالتفسير الاقتصادي للتاريخ والتفسير الجسماني للمشاعر، والتفسير الجنسي للسلوك.... كل ذلك كان سبباً في زلزلة كيان الإنسانية. وقد رأى العلماء مهمتهم في تلويث البشرية[٦٠]. إن الظلمات الكريهة التي وضع **فرويد** أسسها مع التجريبيين وأصحاب المذهب الاقتصادي المادي قد هبطت بالإنسان إلى المستويات الدنيئة. وأصبحت القيم العليا بالنسبة إلى الغربيين خرافات وأوهاماً.

وما دام أن الحلول المستوردة مرفوضة وغير صالحة، فمن الأجدر رفض أفكار أولئك الذين دُهشوا بأفكار الغرب وروجوا لها، وكانوا عملاء لأوروبا في عدائها للإسلام. هذا ما يعبّر عنه **محمد محمد حسين** الذي يرى بأن التغريب بدأ مع **الطهطاوي وخير الدين التونسي** فهما اللذان مهّدا للأفكار الأوروبية، ونشراها في الإطار العربي الإسلامي. علماً بأن التغريب يخدم هدفين مزدوجين، أولاً في حراسة مصالح الاستعمار بتقريب الهوة التي تفصل بينه وبين المسلمين، وثانياً إضعاف الرابطة الدينية التي تجمع المسلمين[٦١]. ومن هنا تجدر العودة إلى تقويم مواقف **الأفغاني** وشخصيته. ويرى **حسين** بأن **الأفغاني** شخصية غريبة، أسس الجمعيات السرية التي ضمت اليهود، وابتعد بأفكاره عن الإسلام الصحيح، وهاجم الإنكليز لصالح الفرنسيين وكلها أمور تثير الشبهات حول دوره. ويكفي أنه أنشأ الجمعيات السرية وشرع الاغتيال وسيلة لتحقيق الأهداف، وصعد الدعوة إلى الحرية.. حتى من قيد الدين وميراثه وتقاليده[٦٢]. أما **محمد عبده** فإن الاستعمار هو الذي شجعه على فتح باب الاجتهاد للاقتراب بالإسلام من قيم الحضارة الغربية. ويستشهد بقول **مصطفى**

صبري التوقادي: «لعل **الشيخ محمد عبده** وصديقه أو شيخه **جمال الدين** أرادا أن يلعبا في الإسلام دور **لوثر وكلفن** زعيمي البروتستانت في المسيحية، فلم يتسنّ لهما الأمر لتأسيس دين حديث للمسلمين، وإنما اقتصر سعيهما على مساعدة الإلحاد المقنع بالنهوض والتجديد»(٦٣). والصراع بين القديم والجديد يعود إلى بدايات التغريب ومن بين أبرز دعاة التجديد أو الترويج للأفكار الأوروبية **سلامة موسى** الذي يؤكد بأن مصر غربية. وكذلك **طه حسين** الذي دعا إلى حمل مصر على الحضارة الغربية وإقامة أسس الحكم على قاعدة مدنية لا علاقة للدين بها. ودعا إلى إخضاع العربية لسنة التطور(٦٤). وقد طرأ على المجتمع، نتيجة لغزو الأفكار الغربية، فساد واضطراب لم يقتصر على مصر بل شمل كل العالم الإسلامي. فطال الانحراف الشعر والأدب، وأصبحت الرواية من أخطر الأدوات تأثيراً في المجتمع.

- ٤ -

انطوت سيرورة النظر إلى أوروبا على وجهتين: **الأولى** ترفع أوروبا إلى مصاف ما تبديه من قوة وحرية، **والثانية** تحط بها إلى درجة الفساد والتفسخ. وقد تصارعت الصورتان بشكل يظهر عمق الأزمة وشدة القلق الذي يعانيه المسلم المعاصر إزاء نهضته الحاضرة. ومسألة النهضة برمتها ليست إلا جانباً من الصورة التي ظهرت بها أوروبا على المسلمين، والعالم، قبل ثلاثة قرون. وكان يتوجب أن يمضي قرن من الزمن حتى يتأكد للمسلمين في الهند أو تركيا أو أفريقيا، أن ما ارتسم في جانب من الأرض يفرض نفسه فرضاً على الجوانب الأخرى من المعمورة، مما يحتم على شعوب الأمم الأخذ به، وإذا كان الأخذ به مردوداً، فلا بد من

تجنبه وتحاشيه بوسائل فعالة. إن رفض أوروبا لم يكن في أي وقت من الأوقات رفضاً تاماً ناجزاً. وسيد **قطب** الذي يرى في الغرب جاهلية تعيد سيرة الجاهلية الأولى، يقول: «إن الإسلام يتسامح في أن يتلقى المسلم من غير المسلم، أو من غير التقي من المسلمين، في علم الكيمياء البحتة، أو الطبيعة أو الفلك، أو الطب، أو الزراعة، أو الأعمال الإدارية والكتابية وأمثالها.. لكنه لا يتسامح في أن يتلقى أصول عقيدته، ولا مقومات تصوره.. ولا منهج تاريخه وتفسير نشاطه، ولا مذهب مجتمعه ولا نظام حكمه... من مصادر غير إسلامية»[٦٥]. وقد رسم **سيد قطب** الحدود التي لا يمكن تجاوزها ورفض كل فكرة جمع أو توفيق بين مصدرين مختلفين، الإسلام من ناحية وأي مصدر آخر من الناحية الأخرى.

وعلى الرغم من التناقض الحاد الذي انطوت عليه صورة أوروبا في أذهان المسلمين في العصر الحديث. فإن التوفيقية حاولت الجمع بين الصورتين المتضادتين. أي الجمع بين شيء من الإسلام وشيء من أوروبا.

وقد أصدر **أحمد حسن الزيات** عام ١٩٣٣ مجلة **الرسالة** لتكون جامعة بين روح الشرق وحضارة الغرب، وسعى إلى إيجاد الحلقة المفقودة كما يعبر **أحمد أمين**: «في مصر حلقة مفقودة لا نكاد نشعر بوجودها في البيئات العلمية مع أنها ركن من أقوى الأركان التي ينبغي أن تبنى عليها نهضتنا. تلك الحلقة هي طائفة من العلماء جمعوا بين الثقافة الدينية الإسلامية العميقة وبين الثقافة الأوروبية العلمية الدقيقة، وهؤلاء يعوزنا الكثير منهم، ولا يتسنى لنا أن ننهض إلا بهم..»[٦٦]. وهكذا يصبح ضم شيء من صورة

أوروبا إلى ذاتنا أو تلقيح الثقافة الإسلامية بشيء من الفكر الأوروبي السبيل إلى النهضة المنشودة. وإلى هذا الموقف يصل **محمد حسين هيكل** بعد معاناة وأزمة ضمير: «.. ما أزال أشارك أصحابي في أنا ما نزال في حاجة إلى أن ننقل من حياة الغرب العقلية كل ما نستطيع نقله. لكني أصبحت أخالفهم الرأي في أمر الحياة الروحية، وأرى أن ما في الغرب منها غير صالح لأن ننقله. فتاريخنا الروحي غير تاريخ الغرب، وثقافتنا الروحية غير ثقافته.. لا مفر إذن من أن نلتمس في تاريخنا، وفي ثقافتنا، وفي أعماق قلوبنا، وفي أطواء ماضينا هذه الحياة الروحية..»(٦٧).

وهكذا يتلخص الأمر مع التوفيقيين بالجمع بين مادية الغرب وروح الشرق. وعلى الرغم من صعوبة العثور على «الغدة الصنوبرية» التي تصل بين الأمرين، فإن التوفيقيين مضوا في وجهتهم هذه. وقد عبّر عن هذا الجمع بين الروح والمادة **مصطفى محمود**، فبعد رحلة شك طويلة يصل إلى أن: «الإسلام يقدم للعصر المادي باب النجاة والحل الوحيد والمخرج الوحيد.. فهو يقدم إليه كل تراثه الروحي دون أن يكلفه أن ينزل عن شيء من مكتسباته العلمية أو تفوقه المادي، وكل ما يريده الإسلام هو أن يحقق الاقتران الناجح بين المادة والروح لتقوم مدنية جديدة هي مدنية القوة والرحمة»(٦٨).

ويعتقد **الأنصاري** بأن الإسلام توفيقي بطبعه. وما التوفيقية الحديثة إلا لقاء متجدد بين تراث الشرق الأدنى والعقل الأوروبي منذ نشأته الإغريقية، وأن التوفيقية السنية أقرب إلى التفاعل الغربي من تلك الباطنية التي وجدت في العقل الحديث نقضاً لمرتكزها العرفاني السري ولعصمة تعاليمها الخفية.. فالروح التوفيقية نافذة

إلى صميم التكونات التاريخية المجتمعية الحضارية وإن الطبيعة العربية والإسلامية ـ قديماً وحديثاً ـ مرتبطة بالروح التوفيقية[٦٩]. ويمكن القول بعد هذا، إذا كانت السلفية المتشددة الحديثة رد فعل على الصورة التي بدت من خلالها أوروبا في النصف الثاني من القرن الماضي فإن التوفيقية ليست إلا استجابة للفعل الأوروبي. أليس القول بروحانية الشرق هو من صنع الغرب أيضاً؟.

إن الموقف الذي توصل إليه **زكي نجيب محمود** يمثل أقصى ما توصلت إليه التوفيقية من محاولة للجمع بين الغرب والإسلام في ميدان الثقافة والفكر. فهو يصل إلى النتيجة التالية: إذا كانت الحرية هي ما يميز أوروبا فلنبحث عن مواقف الحرية في تراثنا. وإذا كانت العقلانية هي البضاعة الرائجة في الغرب فلنبحث عن تيار عقلاني في الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وليكن المعتزلة لما لها وعليها. كل هذا لم يأت صدفة بل جاء بعد معاناة طويلة كابدها المؤلف، إذ يصرح في مطلع كتابه بأن إليأس قد انتابه مرات في بحثه عن المخرج الذي يؤدي بنا إلى حيث نريد أن ننتهي، إلى المزيج الثقافي الذي تكون فيه الأصالة وتكون فيه المسايرة للعصر الراهن[٧٠]. لكن الإلهام أتاه، من حيث ينبغي أن يأتي، ووجده في عبارة فريدة **لهربرت ريد** مفادها أن هناك شيئاً اسمه تراث، وقيمته تكمن في كونه مجموعة من وسائل تقنية يمكن أن نأخذها عن السلف لنستخدمها اليوم، ونحن آمنون بالنسبة إلى ما استخدمناه من طرائق جديدة، من هنا بحثه عن تلك الأمور التي لا تزال نافعة لحاضرنا تتجلى في **شكية الغزالي وحسية التوحيدي وعقلانية المعتزلة**. ويقترح في نتيجة عرض طويل لفلسفة جديدة تقوم على الثنائية بين السماء والأرض يقول: «أما منهج العلوم فقائم على مشاهدة الحواس وعلى إجراء

التجارب وعلى سلامة التطبيق، وأما منهج ما وراء الوقائع الصماء من حقائق، كالقيم الخلقية مثلاً، فذلك شيء آخر، قد لا نلجأ فيه إلى شهادة الحواس، وإلى التجارب العابرة، بقدر ما نلجأ فيه إلى إدراك البصيرة، أو إلى إملاء الوحي، أو إلى ما يسري بين الناس من عرف وتقليد»[٧١]. وهكذا يعتقد **زكي نجيب محمود** أنه وجد الحلقة المفقودة التي يبحث عنها والتي تجمع بين مقتضيات العلم ومقومات الإنسان. أما المحاولات التي يستند إليها فهي محاولات **محمد عبده وطه حسين والعقاد والحكيم**، يقول «حينما حاول **محمد عبده** وضع تراثنا الديني في ضوء العصر الراهن، فإنما أراد أن يلتمس طريقه إلى هذا التوفيق الذي نبتغيه. وحينما حاول **العقاد** أن يدافع عن الإسلام، بدحض ما يقوله عنه خصومه، مستخدماً في ذلك ثقافته الأوروبية وثقافته العربية ممتزجتين في مركب واحد، فإنما أراد أن يجمع بين الثقافتين على صعيد مشترك، وحين أراد **طه حسين** أن ينقد العرب الأقدمين على ضوء من الفكر الحديث، فقد أراد بدوره أن يصنع الصنيع نفسه، وعندما كتب **الحكيم** عدداً كبيراً من مسرحياته وحاول فيها أن يعانق بين الروح والمادة، وبين الأزلي والحادث فقد أراد أن يصل بذلك إلى الغاية نفسها. وهكذا تستطيع أن تتعقب أعلام الفكر في تاريخنا الحديث والمعاصر، فتجد كل واحد منهم قد أراد بطريقته الخاصة أن يضفر ثقافة الغرب الحديث وثقافة التراث العربي في جديلة واحدة»[٧٢].

إلى أين تقود فلسفة **زكي نجيب محمود** المقترحة في التوفيق بين منهجين مختلفين؟ إنها تقود إلى حجرتين منعزلتين في عقل كل عربي وكل مسلم، الأولى لمعالجة شؤون الأرض والأخرى لمعالجة شؤون السماء، كما تقود إلى لغتين، ما دام أن لغة العلم

التجريبي هي غير لغة الوحي والخيال. إلا أن هذه الفلسفة تقود إلى القبول الدائم بقبول التأخر العربي كصفة لصيقة بمنهجهم الأصيل، ما دام المنهج الغربي هو الذي يخدم تطور العلم والصنائع والفنون. إن هذه الحقيقة لم تكن غائبة عنه لأنه لاحظ كوضعيّ عتيق: «إننا في حياتنا الثقافية ما زلنا في مرحلة السحر التي تعالج الأمور بغير أسبابها الطبيعية، وإننا لولا علم الغرب وعلماؤه، لتعرت حياتنا الفكرية على حقيقتها، فإذا هي حياة لا تختلف كثيراً عن حياة الإنسان البدائي في بعض مراحلها الأولى»(٧٣).

إن فلسفة التوفيق المقترحة لا تعني المستقبل بقدر ما تقرر واقعاً قائماً، لما نشهده من محاولات الجمع والضم بين أجزاء من صورة أوروبا وبين قطع من صورة الذات. نشهد ذلك في الجمع بين القومية والأصالة العربية، بين الاشتراكية العروبة، بين العلم والإيمان، بين الماضي والحاضر.. إن التوفيقية لتبدو أكثر نجاحاً وتوفيقاً من الليبرالية الأوروبية والسلفية الإسلامية في إيصال «فلسفتها» إلى مستوى السلطات الحاكمة، التي تبعاً لمتطلبات الحكم تسعى إلى إرضاء جميع النزعات مطيلة بذلك أمد الأزمة والانتظار.

الهوامش

(١) مصطفى صبري التوقادي: **النكير على منكري النعمة**، المطبعة العباسية بيروت ١٣٤٢ / ١٩٢٦ ص ٢٠٨.

(٢) نفسه، ص ٢٢٠.

(٣) نفسه، ص ٢٢٣.

(٤) علي عبد الرازق: **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية ـ بيروت ١٩٧٢ ص ١٢٤.

(٥) نفسه، ص ١٣٦.

(٦) ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة**، ص ٢٣٣.

(٧) رشيد رضا: **رحلات**، المؤسسة العربية. بيروت ١٩٧١ ص ٣١١.

(٨) نفسه، ص ٣٦٩.

(٩) نفسه، ص ٣٧٣.

(١٠) نفسه، ص ٣٨٣.

(١١) شكيب أرسلان: **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مكتبة الحياة (دون تاريخ) ص ٣٩.

(١٢) نفسه ص ٧٧.

(١٣) نفسه ص ٧٩.

(١٤) نفسه ص ٤.

(١٥) نفسه ص ٣٥٣.

(١٦) محمد إقبال: **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، القاهرة ١٩٥٥، ص ١٤.

(١٧) نفسه، ص ص ٣٣ ـ ٣٤.

(١٨) نفسه، ص ص ١٥ - ١٥١.

(١٩) نفسه، ص ١٨١.

(٢٠) نفسه، ص ١٨٣.

(٢١) مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، دمشق ١٩٨١، ص٨٥.

(٢٢) نفسه ص ١١٣.

(٢٣) نفسه ص ١٢٧.

(٢٤) نفسه ص ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢٥) مالك بن نبي: **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق ١٩٨١، ص ١٢٢.

(٢٦) **شروط النهضة**، ص ٧٢.

(٢٧) **شروط النهضة**، ص ٤٣.

(٢٨) الأنطاكي: **نيل الأماني في الدستور العثماني**، مطبعة العرب، مصر ١٩٠٨، ص ٨٧

(٢٩) نفسه، ص ١٩٤.

(٣٠) ولي الدين يكن: **الصحائف السود**، ص ١٤٢، بيت الحكمة ـ بيروت ١٩٧٠.

(٣١) أحمد لطفي السيد: «مبادئ في السياسة والأدب والاجتماع». **كتاب الهلال** (١٤٩) ١٩٦٣ ص ١٣٣.

(٣٢) نفسه، ص ١٣٩.

(٣٣) نفسه، ص ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣٤) إسماعيل مظهر: **ملقى السبيل**، ص ٤.

(٣٥) نفسه، ص ١١.

(٣٦) نفسه، ص ١٤.

(٣٧) نفسه، ص ص ١٣٨ ـ ١٤٤.

(٣٨) نفسه، ص ٢٦٧.

(٣٩) طه حسين، **المجموعة الكاملة**، المجلد التاسع، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣ ص ٢١.

(٤٠) نفسه، ص ٣٦.

(٤١) نفسه، ص ص ٤٠ - ٤١.

(٤٢) نفسه، ص ٥٨.

(٤٣) نفسه، ص ٧٦.

(٤٤) أبو الأعلى المودودي: **نحن والحضارة الغربية**. مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ ص ١٢.

(٤٥) نفسه، ص ٢٢.

(٤٦) نفسه، ص ٤٠.

(٤٧) نفسه، ص ٤٢.

(٤٨) نفسه، ص ١١٢.

(٤٩) نفسه، ص ٨١.

(٥٠) أبو الحسن على الحسني الندوي: **ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين**، دار الكتاب العربي بيروت، طبعة سادسة، ١٩٦٥، ص ١٥٣.

(٥١) نفسه، ص ١٧٩.

(٥٢) نفسه، ص ٢٢٣.

(٥٣) نفسه ص ص ٢٦٤ ـ ٢٦٩.

(٥٤) الندوي: **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، الدار الكويتية للطباعة والنشر، الكويت ١٩٦٨، ص ١٨.

(٥٥) نفسه ص ١٥٨.

(٥٦) السيد حسن الشيرازي: **كلمة الإسلام**، بيروت ١٩٦٤ ص ص ٧١ - ٧٢.

(٥٧) نفسه، ص ٧٦.

(٥٨) نفسه، ص ١٤١.

(٥٩) محمد قطب: **الإنسان بين المادية والإسلام**، دار الشروق، الطبعة الخامسة، ١٩٧٨ ص ٤٥.

(٦٠) نفسه، ص ص ١٧٨ - ١٧٩.

(٦١) محمد محمد حسين: **الإسلام والحضارة الغربية**، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٧٩، ص ٤٥.

(٦٢) نفسه، ص ٧٦.

(٦٣) نفسه، ص ١٠٧.

(٦٤) محمد حسين: **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، مؤسسة الرسالة، الطبعة الرابعة ١٩٨٠، الجزء الثاني، ص ٢٢٩.

(٦٥) سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار دمشق ١٩٦٥ ص ١٧٥.

(٦٦) محمد جابر الأنصاري: **تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة** (٣٥)، الكويت، ١٩٨٠، ص ٩.

(٦٧) نفسه، ص ٦٥.

(٦٨) نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٦٩) نفسه، الصفحات ١٠ ـ ١٢ و٢٥٥ ـ ٢٢٧.

(٧٠) زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، ط ٧. دار الشروق، بيروت ١٩٨٢، ص ١٥.

(٧١) نفسه، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٧٢) نفسه، ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣.

(٧٣) نفسه، ص ٦١.

الفصل الخامس

نحو نظرة نقدية

- ١ -

حين كان للمسلم، ولغير الأوروبي عامة، أن يعارض أوروبا، فإنما كان يلجأ إلى بعض أفكارها لينقد بها الأفكار الأخرى، هكذا فعل **إقبال** عندما أوضح عدم أهلية التفكير العقلي في معالجة شؤون الإيمان. وهكذا استعار الليبرالي نقد الديموقراطية الغربية للفاشية ليبيّن فظاعة مشروعها. وحين أراد السلفي أن يظهر عظمة تاريخ العرب والإسلام، فإنما استخدم بعض ما في مؤلفات المؤرخين والمستشرقين ليعارض به آراء مستشرقين آخرين.

إن أوروبا لا تفهم إلا لغتها، وهي لم تكتف بتلقين المسلمين هذه اللغة لكنها أصرت على أن تعلّمهم من هم ومن يكونون وما هو تاريخهم. حين وصلت الحملة الفرنسية إلى مصر، أعد خبراؤها على عجل ولكن بدقة صورة شاملة لمصر كما ينبغي أن تكون

من وجهة نظر العلم، فلم تعد الحجارة حيث وقعت المعركة في ضواحي القاهرة تدل على عظات من الماضي بل أصبحت ناطقة بتاريخ عظيم، وقد تعلم **الطهطاوي** شيئاً عن هذا الماضي السابق للإسلام. وكان ينبغي انتظار مئة سنة أخرى حتى يكتشف **لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى** أي تاريخ عظيم كان لمصر يضارع ما لليونان من تاريخ سابق. وحين وصل الفرنسيون إلى المغرب حللوا أجناس السكان وأعطوا لكل جنس تاريخه. بل إن أوروبا تسابق المسلمين في معرفتهم لتاريخهم وأدبهم وعقيدتهم أيضاً، وهكذا انبعثت آلاف المصنفات التاريخية والدواوين والرسائل الفقهية وشروح العقيدة. إن طعماً جديداً لتراث الماضي بعثته أوروبا في أذواق المسلمين.

لكن ما هو غرض الاستشراق، وإلى ماذا يرمي هؤلاء المبشرون الذين يجوبون أنحاء العالم ويكابدون المصاعب؟ لقد كان بإمكان **شكيب أرسلان** أن يعرف شيئاً عن مسلمي السودان من خلال ما كتبه **ديرش وسترمان** في مجلة **العالم الإسلامي** الألمانية. لكن **أرسلان** طرح الشك في أغراض المبشرين الذين يدعون مسلمي الكونغو إلى النصرانية من خلال اطلاعه على بعض المؤلفات العائدة إلى بعض الجمعيات التبشيرية الأوروبية. لا حدود واضحة بين التبشير وبين الاستشراق بالنسبة إلى **أرسلان** الذي يرد على إحدى قضايا الإستشراق التقليدية التي تتلعق بجمود الشريعة. إن ترحيب **موريس برنو** الفرنسي بإجراءات **مصطفى كمال** في تركيا بفصل الدين عن الدولة يثير حفيظته، ليس فقط لأن الشريعة الإسلامية تستطيع أن تساير العصر، بل لأن القانون المدني السويسري الذي اتخذته تركيا لنفسها يتضمن أصولاً وقواعد ترجع إلى التشريع الروماني القديم، فهي أقدم عهداً من الفقه

الإسلامي الذي يزعم **مصطفى كمال** أنه ألغاه بسبب توغله في القدم[١].

أول محاول منهجية للرد على الاستشراق بصيغته التبشيرية تضمنها كتاب **التبشير والاستعمار** الذي صدر في مطلع الخمسينيات، حيث يتتبع المؤلفان **عمر فروخ وزكي النقاش** نشاط التبشير في ميدان السياسة والتعليم وفي مجال خدمة الأغراض السياسية للدول الأوروبية. وخلال الثلاثين سنة الأخيرة، تكونت وجهة نظر متكاملة عن الاستشراق، لا من حيث «الخدمات العلمية» التي قام بها ولا من حيث أغراضه التبشيرية أو الاستعمارية، بل من حيث الصورة التي يكونها الاستشراق عن «الشرق» وعن الإسلام. إن كتاب **إدوار سعيد: «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء** يكتسب أهميته وشهرته من هنا. إن عمل **سعيد** يتأسس على كشفه ورفضه للصورة التي كونها الغرب عن الشرق وفرضها على الشرقيين المزعومين. يقول: «لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي كان هو أيضاً من إنتاج الغرب»[٢]. وبالرغم من طرافته، فإن كتاب **سعيد** قدم مادة مشوّقة لأولئك الذين يبحثون عن إدانة الاستشراق بغضّ النظر عن الجهود التي بذلها المستشرقون.

إن نقد الاستشراق يشكل خطوة مهمة، فإذا كنا لا نزال عاجزين عن «نقد» أوروبا أي امتلاك أدوات الحكم على تجربتها فعلى الأقل سننقد الصورة التي كونتها عن الشرق والإسلام.

هكذا يستعيد **عبد اللطيف طيباوي**[٣] دراسة أصول الاستشراق منذ تلك السجالات البيزنطية ـ الإسلامية، حتى الحروب الصليبية، التي نشأت في أعقابها كراسي تدريس العربية في

العواصم الأوروبية. **ففرنسيس الأسيزي** كان يبحث عن كيفية تحويل الكفار إلى الإنجيل. **وريمون لول** (Lull) كان يريد استقصاء المزيد من المعلومات عن الإسلام ليكون قادراً على عرض نواقصه. لكن بواعث جديدة دفعت إلى مزيد من معرفة الإسلام، فإنشاء كرسي للعربية في كامبردج عام ١٦٣٦، كان يهدف أيضاً إلى خدمة الملك والتجارة مع الأقطار الشرقية وتمجيد اسم الله بتوسيع حدود الكنيسة. إن أوروبا استطاعت أن تضع يدها على مساحات كبيرة من بلاد الإسلام: وعمل كل من السيد المسيحي «بنّاء الإمبراطورية والمبشر المسيحي سفير المسيح» على التأثير بطريق مباشر أو غير مباشر في مجرى التعليم في البلدان الإسلامية. «وأخرجت هاتان الطبقتان من العاملين عدداً من المتخصصين الجدد في العربية أو الفارسية أو التركية أو الإسلام كانوا رواداً بين أيدي المستشرقين الأكاديميين»[٤].

إن دراسة **طيباوي** ينحصر نطاقها في مجال الاستشراق الإنكليزي، حيث يمكن ملاحظة الأمر التالي: إن الوصول إلى هذا الميدان قد تم عن طريق الخدمة التبشيرية أو الخدمة العسكرية في بلد إسلامي، وإن كان الجيل الجديد يشهد عناصر اختارت طوعاً هذا الميدان. ويتوقف عند تناقض المستشرقين من مسألة المعتقد الديني: فإذا كان المسلم المؤمن بأن محمداً هو آخر الأنبياء وقد تلقى الوحي من الله فإننا غالباً ما نجد المستشرقين يؤكدون أن القرآن من إنشاء **محمد**. ومع أن بعض المستشرقين يذهبون إلى القول بأن رسالة **محمد** دعت إلى دين متميز، إلا أنهم يعودون ليؤكدوا في الوقت نفسه أن رسالة **محمد** لم تكن كلها من مصدر إلهي. وهذا الازدواج يعبّر عن تناقض ما دام لا ينفي الدعوى الأولى ولا يؤكد الثانية. «وهكذا فإن الفارق بين معنى

الإسلام لدى معتنقيه وصورته التي يرسمها له المستشرقون تمس أسس العقيدة الإسلامية ذاتها»[٥].

وهكذا، فإن مقارنة الإسلام بالمسيحية واليهودية لم تؤد إلى تفاهم جديد، بل على العكس من ذلك فقد ولدت عداوات جديدة. ولا بد أن يكون للمستشرقين نصيب من المسؤولية في استخدامها.

إن **طيباوي** يذهب إلى القول: «إن المسيحيين وحدهم هم الذين ظلوا طوال قرون يحاولون فهم الإسلام، أو إساءة فهمه من خلال اصطلاحات المسيحية. أما النظرة الأساسية للمسلم فقد ظلت على حالها لم تتغير على الدوام لأنها جزء من الوحي الإلهي في القرآن. ولم يحاول مسلم مؤمن أن يدخل المسيحية في إطار آخر. والمسيحي لا يواجه في كتبه المقدسة قيوداً صريحة تحجزه عن تقبل وجهة نظر المسلم عن الإسلام، ومع ذلك، فهو يرفض لا رأي المسلم في المسيحية فحسب، بل رأيه في الإسلام أيضاً. وهو يسعى جاهداً لتغيير الرأيين»[٦].

ومع ذلك، فإن المستشرق عامة لا يهتم بالآراء الإسلامية التي ترفض هذه الوجهة. وإن مستشرقاً معاصراً يصف عمله بالموضوعية يختم بحثه متسائلاً: «إن للعالم أن يرى ماذا سوف يحدث حين يعرض إنجيل المسيح الحي بالصورة الملائمة لملايين المسلمين»[٧]. والمسألة الثانية إلحاح المستشرقين، وخصوصاً البروتستانت على إصلاح الإسلام، والدعوة في نهاية المطاف تغيير وجهة نظر المسلم عن الإسلام. وأصحاب دعوى الإصلاح لا يملكون أن يخفوا تناقضاتهم، فبينما يذهبون إلى القول بأن الإسلام جامد لا يقبل تغييرات في نظامه، نجدهم عند حدوث تغييرات يسرعون إلى القول بأن هذه التغييرات

تقود إلى تقويض الإسلام. من وجهة أخرى، فإن حماسة المستشرقين لبعض دعاة الإصلاح جعل هؤلاء محدودي التأثير في محيطهم.

ويصل **طيباوي** إلى النتيجة التالية: «من أجل ذلك كانت الضرورة الأولى اللازمة لأي تغيير أو إصلاح ناجح أن ينبع من داخل الأمة ويصدر منها، ابتداء من استقلال عن أي سيطرة أو إيحاء من جهة أجنبية». من جهة أخرى، فإنه يؤكد أن الإدراك الديني بتجربة روحية حدسية، لا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية. وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام»[٨]. وهذا يعني في مجمله أن **طيباوي** يقرر على التوالي أن جهود الاستشراق لا تنمّ عن إخلاص تجاه المسلمين وتجاه عقيدتهم، وقد وصلت هذه الجهود إما إلى الإخفاق أو إلى الإساءة. والنتيجة الأخيرة هي أن الصورة التي تكونها أوروبا عن الإسلام من خلال مستشرقيها غير مقبولة. والمسلم المستقل هو الذي يستطيع أن يقرر شؤونه.

إن **نقد طيباوي** قد انصبّ على المسائل المتعلقة بالعقيدة، أما **عبد الله العروي** فيعرض من ناحية أخرى إخفاقات الاستشراق في مجال التاريخ.

يمكننا أن نقتطع ملاحظات **عبد الله العروي** من سياقها العام، لنعود إلى محاولته النقدية بعد قليل. فنقده للاستشراق يأتي في كتابيه **الأيديولوجية العربية المعاصرة والعرب والفكر التاريخي**، ففي الأول، يخصص مقطعاً مهماً لاستعراض نتائج التاريخ الاستشراقي. إن الغرب من خلال المستشرقين يضع جهود التاريخ

الإسلامي ـ العربي موضع شك. لكن الاستشراق الذي يسعى إلى كتابة تاريخ «موضوعي» متهماً التاريخ العربي بالإيديولوجيا، سرعان ما يصل حتمياً إلى الموقف نفسه. فأعمال **مونتغمري واط وبرنارد لويس** سرعان ما تكشف عن أن الفرضيات الموضوعة سلفاً، تتحول دون تدعيم إلى نتائج مقررة. أما مدرسة **غولدزيهر** فلا تنفك عن كتابة التاريخ سلبياً، ومثال على ذلك دراسة معركة بدر حيث نصل في النتيجة، بعد تمحيص دقيق للمصادر إلى نفي وقوع الحادثة تقريباً: «إن هذه النزعة العدمية هي النتيجة المنطقية لكل تحليل انتقادي، حين لا ينفتح على أي تخط، وحين يفرط في الانكباب على ميدان غير ملائم له أصلاً»[٩].

إن العادة الاستشراقية تلخص في أعلاه شأن علم التاريخ الكلاسيكي الإسلامي عند مقارنته بالتاريخ المعاصر والحط من قيمته لدى مقارنته باليونان.

وحري القول هنا، إن التاريخ العربي الكلاسيكي لم يدرس حقيقة كما يتوجب. فالحركة الاستشراقية التي ترفض التحليل التاريخي المسبق لا تنظر إلى أعمال المؤرخين العرب والمسلمين كأكداس من المعلومات: «إن التحليل الانتقادي لتاريخ ما هو رؤية إيديولوجية أيضاً». إن عبد الله العروي يطور إنتقادات **طيباوي** في ما يتعلق بالمدرسة الاستشراقية الإنكليزية، فعبارة **جيب**: «يتوقف مستقبل الإسلام، شأنه في الماضي، على عمق بصيرة العلماء المسلمين، وقدرتهم على حل المسائل الحادة الجديدة». والتي يرى **طيباوي** فيها مبادرة متفهمة، يرى **العروي** فيها دعوة إلى العودة للوعي المشيخي الذي تخطّاه التاريخ فعلاً. ويتساءل: «هل يمكن تفسير هذا التغافل بغير خضوعه لمصالح سياسية أو

لمعتقدات دينية»[١٠]. لكن **طيباوي والعروي** يتفقان في الموقف من المدرسة الإنكلوسكسونية، إذ تريد هذه المدرسة أن تحشر الإسلام أمام موقفين لا ثالث لهما: إما أن تظلوا أمناء لهذا الإسلام المعطى، وحينئذٍ لن يكون ثمة تطور، وإما أن تتطوروا ولن يكون ثمة إسلام.

إن الاستشراق قد أبدى تغافلاً مقصوداً عن فهم التطورات التي حدثت في الشرق إبان الانتقال من حقبة إلى أخرى مع ما رافق ذلك من انقطاع وتحول جذري.

إن المستشرقين الذين لا يحاولون العودة إلى تاريخهم لمعرفة كم من الوقت استغرق التحول من حقبة إلى أخرى، يبدون استغرابهم الساذج من هؤلاء العرب الذين يتعثرون في بناء استقرارهم ملحّين على الجوانب السلبية في هذه التجارب.

يعتقد **العروي** أن نقد الاستشراق يمهد الطريق لأستحداث نوع جديد من المناظرة والجدال يوصلنا إلى حقيقة قابلة للتعميم في ميدان الاسلاميات. ومن هنا يختار المناظرة مع **غرونباوم** لأن: منهجيته تتوحد فيها كل الاتجاهات التي تشكل مشتركات في علم الاستشراق[١١]. أما الملاحظات على منهج **غرونباوم** فتقوم على إهماله للعلوم الإسلامية لأنها لا تخضع لما يتأسس عليه العلم الحديث على الرغم من الإنجازات التي حققتها هذه العلوم. **وغرونباوم** لا يلحظ أن علماء أوروبا حتى نهاية القرن السابع عشر كانوا يعتمدون نظرية معرفية مخالفة للنظرية الحديثة. ويهمل أسباب الانحطاط، إذ يردّه إلى التعليل المعروف والقائل إن الانحطاط المتواصل لا يعدو أن يكون مرادفاً للتواكل والانزواء، أي من ضرورات التعبد الفردي... النمط الأصلي الإسلامي

يتركب انتقائياً دون نسق ثابت، والمهم أن هذا المنهج يقود إلى تمييز أربع مواصفات للثقافة الإسلامية تطبعها حسب **غرونباوم** وهي: الأنسية والحقيقة والنفس الهادئة الخاضعة وميزة شعورية.

هذا ما تنطوي عليه نزعة التحليل التراثي التي تميز الغرب الحديث عن سائر الثقافات... إلخ.

نتوقف أخيراً عند محاولة **هشام جعيط** في تحليله للصورة الأوروبية عن الإسلام. حيث يستعيد هذه الصورة في جذورها القروسطية التي تهيأت في القرن الثاني عشر وتطورت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر لتمتد حتى القرن الثامن عشر والعصر الاستعماري. هذه الرؤية تنطلق من عداء للنبي الذي أوقف تطور الإنسانية باتجاه المسيحية، وقد نبع الاستشراق من هذا التراث وهو إنما يطيل أمد الجدل القروسطي[١٢].

إن التقاليد المسيحية تعتبر الإسلام مخرباً، أما نجاحاته فليست دليلاً على صحته بقدر ما هي فضيحة متواصلة. إنه دين الفسق والعدوانية... وعلى الرغم من أن الوعي المسيحي واصل عداءه للإسلام، فإن التأمل العقلاني في أوروبا الحديثة أفسح المجال لنظرة جديدة إلى الكون ضمنها يكون الإسلام جزءاً متمماً من الحياة الإنسانية، وهذا ما يعبّر عنه إلى حد ما **غوته وفولتير ومونتسكيو**. لكن القرن الثامن عشر ليس عصر الإمبريالية والصناعة كما هو القرن التالي.

إن أفكار القرن الثامن عشر هي التي تلقفها المستعمَرون لمحاربة أوروبا المنتصرة، التي في النصف الثاني من هذا القرن التوسعي حولت العالم إلى ميدان إتنولوجيا. وأدين الإسلام كرديف

للتعصب، واعتبرت الجامعة الإسلامية مؤامرة ضد أوروبا، وقد استندت في ذلك إلى ترسانة الجدال القروسطي.. وحتى النقد الليبرالي للاستعمار لم يلغ ترفع القرن الثامن عشر. وقد وقعت الانتلجنسيا في نزعة العرقية، والمركزية الأوروبية تزدهر عند المثقفين الملتزمين إيديولوجياً من اليسار أو من اليمين وحتى لدى الماركسيين الذين لا يهتمون إلا بالأبعاد الحديثة البحتة للإسلام ويتجاهلون المجال الثقافي الداخلي المرتبط بالماضي[١٣].

إذا ما أخذنا الفرنسيين نجد أن **فولتير** يحاول أن يجري توفيقاً بين وجهات متناقضة، و**فولني** غير الكاثوليكي يستعير بشأن الإسلام الموضوعات القروسطية، **شاتوبريان** يبقى موسوساً بالماضي، و**لامارتين** ينفتح على رؤية جديدة و**دونرفال** يبدي تعاطفاً عاماً. لكن الرومانسيين تنقصهم المعلومات ويبدون اهتماماً ضئيلاً بقوى التجديد وتنقصهم إضافة إلى ذلك الوسائل المنهجية. وإذا ما وصلنا إلى المثقف الفرنسي حالياً نجده قد أخذ جانب حركات التحرر، لكنه يقطع هذه الحركة عن جذورها العربية والإسلامية، وهم يرتعبون عموماً ــ المثقفون الفرنسيون ــ في كل مرة تبرز فيها مفاهيم الإسلام والعروبة[١٤].

يمكن تحميل الاستشراق مسؤولية مناهجه الهامشية. ومن هنا أيضاً التشويهات التي ألحقها الاستشراق بالإسلام.. «كان وجود الاستشراق بين ١٨٥٠ ــ ١٩٥٠ على الأقل مشروطاً بعجز العالم الإسلامي عن معرفة ذاته، وهذا يشير إلى وصاية فكرية وتقليل من شأن الشرق»[١٥]، نستدل على ذلك من خلال الموضوعات التي تناولها الاستشراق والتي تحدد النظرة القروسطية للإسلام الذي بمقارنته بالمسيحية يتحول إلى النقيض الذي يقلب المثل.

ويستنتج **هشام جعيط** أن «الإستشراق يختلف عن التاريخ، كون هذا الأخير يحاول أن يفهم فقط، ولا يضع موضع الشك أسس المجتمع الذي يدرسه، بينما يعطي الاستشراق نفسه حق الحكم، بل وحتى الاتهام والرفض. ولكن يبدو أنها ميزة نابعة من موقفه الضعيف في نشاطه الاتصالي. بين سنة ١٨٦٠ و١٩٦٠ كان الإسلام في أزمة وتنقصه موارد الفكر والعلم ليحلل نفسه، هذا إذا كان يملك الحماسة لذلك. وقد ملأ الاستشراق فراغاً. ومن جهة ثانية، كان الغرب يسيطر على الإسلام، وقد تلقى الاستشراق عواقب هذه المسألة. لا لأنه كان العميل الداعي لهذه السيطرة، سوى استثناء قليل، بل لأنه غالباً ما عكس على نفسه وضعية التفوق ليجعل من طبقاته السفلى داعماً للتعصب، وأحياناً مرآة للوعي الغربي العامي. وبهذا أظهر نفسه عاجزاً عن تجاوز معطيات مجتمعه وعصره»[١٦].

في النماذج النقدية المعروضة والتي تتناول الاستشراق الذي عمل كعنصر مهم في تكوين أوروبا لصورتها عن الإسلام، نجد رفضاً للتدخلات التي أظهرها المستشرقون بشأن العقيدة. ونلاحظ نقداً لمناهجه الهامشية، كما نلاحظ في إشارات **جعيط** خصوصاً إعلاناً لنهاية دور الاستشراق، لا من حيث وظيفته الضيقة، بل من حيث تقديمه صورة غير مطابقة عن الإسلام، طبعت رؤيا أوروبا كما طبعت العلاقات الإسلامية ـ الأوروبية لوقت طويل.

ـ ٢ ـ

يرى **العروي** أن نقد الإستشراق عملية ضرورية لأن الإيديولوجيا العربية المعاصرة يجري إدراكها إلى حد كبير في تفاعل متبادل مع تلك الحركة الاستشراقية.

وفي أطروحته الأصلية يضع الفكر العربي الحديث أو ـ الإيديولوجيا العربية المعاصرة ـ في سياق تساؤل العرب: من نكون بإزاء أوروبا؟ لكن من هي أوروبا هذه المسيحية، وريثة الحروب الصليبية، والتي أصبحت اليوم شاسعة وقوية ومنتشرة على وجه الأرض.. والواقع أنه في كل مرة يحاول كاتب عربي أن يقدم تشخيصاً عن مجتمعه، فإن صورة معيّنة للغرب تندرج في هذا التشخيص[١٧]. ويمكن تمييز ثلاث كيفيات لتشخيص أوضاع المجتمع العربي، **الأولى** تنطلق من معطى ديني، **والثانية** تنطلق من التنظيم السياسي، **والثالثة** تقع في النشاط العلمي والتقني. **الشيخ السلفي** يرى أن سبب ضعف الإسلام الراهن ناتج من الابتعاد عن الدين. إن العقل الذي أعطى لأوروبا ما أعطاها، يمكن أجتذابه مجدداً لأنه كامن في أصل الدين. لكن رجل السياسة يرى شيئاً آخر وهو أن العبودية القديمة تفسر الانحطاط الراهن، وخير ما يمثل هذه العبودية حكم الأتراك الطويل، ولمداواة هذه العاهة المتأصلة لا بد من الانتقال من حكم الفرد إلى حكم الجماعة، عن طريق الانتخابات الشرعية أو الدستورية، وللوصول إلى ذلك لا بد من إطلاق حرية الأفراد. أما الشخصية الجديدة والتي تمثل الكيفية الثالثة فيقدمها الداعية إلى العلم الذي هو سر تقدم أوروبا كما هو سر تقدم اليابان. إن الشيخ والليبرالي وداعية التقنية يجيبون ثلاثتهم، بصورة مختلفة على السؤال نفسه: ما الذي يحدد ـ موضوعياً ـ الغرب، ويحددنا نحن، وبالتالي سلبياً؟. فيبحث أحدهم عن الجواب في المعتقد الديني، والثاني في التنظيم السياسي والثالث في التقنية[١٨]. «والواقع أن كل واحد من هؤلاء يبحث عن الإجابة التي يقدمها في ماضي الغرب نفسه، ومن هنا كل أشكال الوعي هذه غير حقيقية وغير أصلية. فثمة انقطاع جذري بين المجتمع العربي ووعيه. وينعدم وجود مفكر

واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم كلياً من تأثير الأفكار الخارجية. إن المفكر العربي يرد على الغير، أي يترك دائماً مبادرة السؤال للغير»[١٩].

إن السلفية كانت ثورة المحدثين المصلحين على الفقهاء المحافظين، وقد حررت السلفية التفكير من أوهام الصوفية، لكن يتوجب الحكم على التفكير السلفي في نتائجه الراهنة وفي ضوء متطلبات العصر. وبهذا المعنى، فإن الفكر السلفي الذي يسبح مع الصوفية في محيط واحد، يقدم على قضايا العصر الراهن والعلم إجابات تعود إلى القرون الوسطى، لقد قبلت السلفية نتائج العلم الحديث شرط تقديم الدليل القطعي العقلي، وقد يظهر هذا الموقف مقبولاً وصائباً إلا أنه يقود في نتيجته إلى قبول تأخر المجتمع الإسلامي بكيفية دائمة، لأننا نترك للآخرين أن يكتشفوا العلوم التي تدخل الشبهات على معتقداتنا فنطالبه بالحجج القطعية وإلا لاحتفظنا بظاهر معتقداتنا. يقول **العروي**: «إن من يظن أن العلم الحديث يعطي تفسيرات كاملة لكل المظاهر لا يدرك مفهوم العلم الحديث الذي نشأ بالضبط عندما وضع محل العلل الشاملة الدائمة عللاً مؤقتة جزئية.. فالمعارض الذي يقف موقف **حسين الجسر الطرابلسي ومحمد بن الأعرج السليماني** يطرح أسئلة لا يجيب عليها علماء اليوم، وتبقى الكلمة الأخيرة دائماً له، لكنه لا يكتشف شيئاً أبداً من القواعد الوضعية التي تمكن الإنسان من الاستفادة من الطبيعة، ويستمر في غرارته داخل الميثولوجيات غير النافعة»[٢٠].

لقد فشلت الليبرالية لأسباب موضوعية، وفشلها يفسح المجال أمام الماركسية، التي لم تكن غائبة تماماً، بالنسبة إلى الليبرالي، فقد

كان يستخدمها في مجالات محددة ويستمد منها أسباب الأمل. كذلك فإن الدعوة التقنية تستغرق على نحو طبيعي في الماركسية.. إن الماركسية هي الخلاصة الموسوعية للمعرفة الغربية. ومنذ أن أخذت نزعة الدعوة للتقنية تهيمن في الدولة القومية لم يعد الاختيار سوى بين ماركسية ونزعة انتقائية عاجزة[٢١]. من هنا، فإن الوصول إلى الماركسية يكون عن طريق المنفعة وليس عن طريق التعليل المجرد، لكن أية ماركسية هي التي يتوجب أن نأخذ بها؟ إن الماركسية المقترحة هي التاريخانية التي توضح لغير الأوروبيين تطور العلم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي وربط الحقيقة الفردية بالحقيقة الجماعية وهذه بالتطور التاريخي[٢٢]. وإذا كانت إمكانية قيام نظام ليبرالي معدومة لدينا، فإن هذه الماركسية تعيننا على اكتساب منجزات الليبرالية وقيمها التي لا يمكن أن نتملكها إلا في إطار الثورة.

علاوة على ذلك، فإن تبنّي الماركسية يحمل إشكالاً طالما عانى منه المثقف. فهي تقدم إيديولوجيا مؤهلة في الوقت نفسه لمعارضة التقليد السلفي دون أن تظهر أنها ذاهبة إلى أوروبا، ولرفض شكل خاص من المجتمع الأوروبي دون اضطرار للعودة إلى التقليد. يضاف إلى ذلك، أن الفرد الذي يتبنّاها لا يكون مدعواً، كالمثقف الليبرالي، إلى وجوب الاختيار بين الحقيقة الذاتية والإيمان الشعبي. لقد كان لديه القدرة على أن يوفق بينهما بواسطة الممارسة الإبداعية البراكسيس[٢٣].

إن أوروبا قد وضعت العالم موضع تساؤل، ومضت مسيرة التأورب من الصين إلى تركيا، حين ظهرت الدولة التقليدية مضطرة إلى السير في طريق الإصلاحات. لكن الفئات التقليدية ـ

العلماء بالنسبة إلى الإسلام ـ يشعرون بخطر تتعرض له مصالحهم. من هناك يجري تجريد هذه الإصلاحات من كل محتوى ثقافي، لكن ومع ذلك، فإن النفوذ الأوروبي يتعمق، والدولة في الغالب تتحول إلى حامية لمصالح الأجانب[٢٤].

ضمن هذه الظروف يتولد نموذج جديد هو المثقف الذي يهيئ العقول لتقبل بعض القيم الغربية، والذي يقنع بأهداف الليبرالية الأوروبية. لكن هذا المثقف الليبرالي المخفق عموماً والمتهم بالعمالة سرعان ما يعود إلى التقليد في الكثير من الأمثلة، ويفسح المجال لاكتشاف الثورة في الماركسية التي تحل أشكال التغريب على النحو الموصّف أعلاه. من هنا إعادة تحديد أوروبا في جدل الخاص والعام على النحو الذي تقدمه التجربة الروسية والألمانية. إن أوروبا التي غيرت العالم عادت فتغيرت بفعل تساؤلات هذا العالم. يقول **العروي**: ليس كل تفسير ينزع إلى نسبة (أو إضفاء طابع نسبي على) الثقافة الغربية، سوى نتيجة مباشرة لتأثير الثقافات غير الأوروبية في الوعي الأوروبي، لكن، حتى الآن، وخارجاً عن كتابات ظرفية، ليس من الممكن أن ننسب إلى أي اسم كبير من العالم غير الأوروبي نقداً جذرياً للأيديولوجيا الأساسية لأوروبا: «العقلانية مطبقة على الطبيعة، على الإنسان وعلى التاريخ، مع ذلك، تبقى الحقيقة الواقعة هي النزاع، المكشوف أو المموه، بين أوروبا والعالم غير الأوروبي. هذا النزاع، هل يولد على المدى البعيد نقداً جذرياً؟ إذا حدث ذلك، يمكننا على الأقل أن نؤكد بأن أوروبيين وغير أوروبيين سيسهمون به سوية»[٢٥].

هكذا، إذاً، فالتصالح بين العالم وأوروبا، لا بد أن يمر بعملية نقدية مزدوجة، من خارج أوروبا وداخلها. إن الماركسية بصيغتها

المقترحة يمكنها أن تمهد السبيل وتفتح أمام هذا النقد. وبالانتظار فإن النزاع بين أوروبا والعالم ليس هو المرشح للاستمرار فقط، بل إن النزاع بين الفكر النقدي والفكر الأيديولوجي مستمر أيضاً.

ـ ٣ ـ

أثارت آراء **العروي** ردود فعل منوعة واعتراضات مختلفة، يوجه **محمد عابد الجابري** نقداً للأطروحة الأساسية التي تضمنتها محاولة **العروي** في كتابيه المذكورين انفاً. وبالنسبة إلى **الجابري**، فإن الدعوة إلى استيعاب مكتسبات الليبرالية ـ عن طريق الماركسية التاريخانية ـ دون المرور بمرحلة الليبرالية، ما هي إلا محاولة توفيقية تقول الأمور بطريقة مموهة، بدل الطريقة المكشوفة التي درج الليبراليون على قولها بسذاجة.

صحيح أن **العروي** ضد التوفيق والتلفيق، وهو كذلك إلا في ناحية واحدة: لا يطلب الأصالة في التراث العربي، وإنما يطلبها هي والمعاصرة معاً في الفكر الأوروبي الحديث. إن الأصالة التي يطلبها هي تلك التي توجد في الليبرالية الأوروبية «الأصلية»، والمعاصرة التي يبتغيها هي تلك التي تحملها الماركسية، وبالتالي فهو يريد أن يوفق في ذهن العربي بين ماضي الغرب ومستقبله، بين الليبرالية والماركسية.. وهكذا لا تخلو أطروحات التاريخاني العربي بدورها من التوفيق والتناقض إلا في الظاهر... أما في الجوهر فهما مباطنان لها، يتحكمان بها ويوجهانها. إنه هو الآخر يطرح، وبكيفية سرية، السؤال نفسه: ماذا يجب أخذه؟ وماذا يجب تركه؟ ثم يجيب، وبكيفية «سرية» كذلك: نأخذ من الماركسية الشكل، ومن الليبرالية المضمون..»[٢٦].

وهذا يعني، أن محاولة **العروي** تندرج في سياق الخطاب العربي المعاصر الراضخ لأحد نموذجين: الأوروبي أو العربي الإسلامي الكلاسيكي. فالعربي إذ يفكر بالنهضة يضع نصب عينيه نموذجاً من النموذجين المذكورين أو يحاول التوفيق بينهما، وما حاوله **العروي** ليس التوفيق بين ماضي الإسلام وحاضر أوروبا، وإنما عمل على التوفيق - في ذهن العربي ـ بين ماضي أوروبا ومستقبلها. أما البديل الذي يقترحه فهو تحرر الذات العربية واستقلالها عن النموذجين معاً، أي التحرر من سلطتها المرجعية[٢٧].

يمكن القول، وقبل الدخول في عرض محاولة **الجابري** النقدية، إن ثمة بعض النقاط المشتركة بينه وبين **العروي** في المنطلق وفي النتيجة. ففي الأساس هناك أتفاق على أن سيرورة الفكر العربي خلال المئة سنة وإخفاقاتها تفضي إلى ضرورة تقويم هذا الفكر تقويماً نقدياً. وفي النتيجة، ثمة اتفاق أيضاً على ضرورة الدخول في حوار نقدي مع ثقافة الغرب وإن اختلفت الطرائق المقترحة.

يرى **الجابري** أن العرب قد وجدوا أنفسهم لدى بدء نهضتهم في نهاية القرن التاسع عشر أمام نموذجين: الحضارة الأوروبية التي تأتيهم عبر الاستعمار، ومن هنا التوتر والتناقض في قبول النموذج، ومن ناحية أخرى، الحضارة الإسلامية ـ العربية التي يدركونها عبر الانحطاط الطويل الذي مضت عليه قرون والذي يزداد حالياً. من هنا نجد ثلاث مسائل أو ثلاثة أطراف تحدد الوعي العربي النهضوي: الغرب ـ الحضارة الإسلامية ـ والانحطاط. لكن الخطاب النهضوي الذي يطمح إلى استعادة العرب لقوتهم وحضارتهم، أي لتملك النهضة، لا يرى إمكانية ذلك إلا في

انهيار ما اعتبروه الحضارة المقابلة أو النقيضة وزوالها. ومن هنا يصبح سقوط الغرب شرطاً لنهوض الشرق: «ربط النهضة» بـ«قيادة الإنسانية»، التأكيد على حتمية «سقوط الغرب» تعميم الانحطاط على القسم الأكبر من التاريخ العربي، تحميل «قوى خارجية» مسؤولية تراجع الحضارة العربية وسقوطها، النزول بـ«الانحطاط» الراهن إلى مستوى «الاندحار» و«الانقراض».. تلك هي العناصر الرئيسية في الخطاب العربي الحديث والمعاصر حول النهضة والانحطاط.

وتستعاد هنا الدروس التاريخية. فإذا كان انتشار الإسلام الأول قد تم بعد هزيمة الإمبراطوريتين الفارسية والبيزنطية، فإن نهضتهم الراهنة لا بد أن تكون على أنقاض الغرب.

هذا ما يشكل مادة الخطاب السلفي، أما الخطاب الليبرالي، فإنه لا يتصور النهضة العربية، حاضراً، إلا إذا قامت على المبادىء التي قامت عليها نهضة أوروبا. وبما أن نهضة أوروبا قد قامت دون أي منافس أو قامع من الخارج، فإن الليبرالي يريد أن يأخذ بالمبادىء الأوروبية شرط غياب أوروبا ذاتها.

ومن هنا، فإن الخطاب السلفي، لا يختلف عن الخطاب الليبرالي من حيث طريقة التفكير، فلكل منهما إطار مرجعي يعود إليه. أما الموقف التوفيقي، فإنه يحاول الجمع بين أحسن ما في خطاب السلفي وأحسن ما في خطاب الليبرالي، وهو بهذه الطريقة يسكت عما سكت عنه السلفي من جهة وعما سكت عنه الليبرالي من جهة ثانية، وبذلك يتبنى «اللامعقول» في موقف كل منهما[٢٨].

إن السلفي يريد تحرير الفكر باستخدام الإشكالية المعرفية القديمة، فهو لا ينتج العلم بل يتحدث عنه. يريد الإصلاح من خلال العقل الماضي. أما الليبرالي فإنه يريد توريث العرب تاريخاً ليس تاريخهم، وذلك من خلال التقاط مركبات ذهنية ينشرها في الفضاء العربي على شكل متنوعات لا رابطة بينها. وهكذا يلتقي السلفي والليبرالي مرة أخرى، فكلاهما يرى النهضة في القفز على التاريخ، لا في صنعه. الأول يراها في العودة إلى طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ـ أي قبل ظهور الفصل ـ والثاني يراها في العودة إلى المبادىء الأوروبية ولنقل قبل ظهور الاستعمار[٢٩].

إن ثنائية المرجع: الإسلام أم أوروبا، تنعكس على سائر المسائل الكبرى التي تعترض الفكر العربي. وينتج من هذه الثنائية اتجاهان: أصالة ومعاصرة وما ينتج بالتالي من مجالات للجمع بينهما. إن النتيجة التي يصل إليها **الجابري** بعد عرض للعديد من النماذج هي: «نحن العرب جميعاً لا نستطيع أن نفهم ولا أن نعي ولا أن نمارس الأصالة والمعاصرة، لا نستطيع أن نجدد فكرنا ولا أن نشيد حلماً للنهضة مطابقاً، ما دمنا محكومين بسلطة النموذج/ السلف، سواء كان هذا النموذج هو التراث أو الفكر المعاصر أو شيئاً منهما... فما يجب البدء به هو معرفة الذات أولاً، هو فك إسارها من قبضة النموذج/ السلف، حتى نستطيع التعامل مع كل النماذج تعاملاً نقدياً، وذلك طريق الأصالة والمعاصرة معاً»[٣٠].

ومن خلال الاتجاهين نلاحظ أن التاريخ هو الضحية: بينما يصطنع **العروي** تاريخاً خاصاً لدولته القومية، يهمل السلفي التاريخ وينسبه إلى الجاهلية مطالباً بإقامة مملكة الله على الأرض. وإذا

كان الليبرالي لا يجيب على تساؤل ما إذا كان فصل الدين عن الدولة شرطاً للتمدن... وما إذا كانت الدولة التي يعيش تحت ظلها تجمع السلطتين الروحية والزمنية، فإن السلفي لا يرفض أطروحة الليبرالي وحدها بل يرفض إطاره المرجعي أي التمدن الأوروبي ليطرح بدلاً منه التمدن الإسلامي، بل النموذج العربي الإسلامي، ليس فقط كمشروع يدعو إلى الأخذ به، بل أيضاً كتجربة يستخلص الدرس منها. وهكذا فإذا كان من المعروف جيداً أن الدولة الإسلامية إنما قامت أول أمرها بالإسلام وبواسطته، فإن رائد السلفية لا يكتفي بتقرير هذه الواقعة التاريخية بل يستخلص منها الدرس التالي: «إن ما بلغه المسلمون من عظمه ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يعود إلى انفصال الرتبة العلمية ـ الدينية عن رتبة الخلافة»[٣١].

ومن المسائل التي يطرحها الخطاب السياسي مسألة الديموقراطية. لقد فهم السلفي الديموقراطية على أنها الشورى، وكان فهمه لها يتخذ طابعاً سلبياً، إذ إن الشورى تستقيم مع تعارضها مع الاستبداد المطلق، وليس مع «المستبد العادل»، ألم يطالب رائد السلفية **الأفغاني** بمستبد عادل ينقذ العرب والمسلمين من الحالة التي يعيشونها. وإذا كان السلفي يكتفي من الديموقراطية بالشورى، فإن الليبرالي ـ القومي ـ الاشتراكي سينتقل في طرحه من الديموقراطية السياسية إلى الديموقراطية الاجتماعية في الإطار القومي، وخصوصاً كما ورد في الميثاق مع التجربة الناصرية.. لكن إخفاق التجارب يدفع المثقف العربي إلى إعادة طرح المسألة من جديد، وإذا ما عجز عن إيجاد الإجابة فإنه يحيل المسألة على المستقبل. وهكذا بعد عرض تطور النقاش حول الديموقراطية،

يعكف **الجابري** على تحليل أسباب الإخفاق في الوصول إلى نتيجة: «إن بنية الخطاب النهضوي العربي الحديث والمعاصر تقدم من داخلها ما يمنع صاحبها من الكلام عن الديموقراطية كنظام للحكم ونظام في المجتمع»[٣٢]. وإذا كان السلفي يطالب «بمستبد عادل» أو «نبي فيلسوف» فإن المفكر القومي على قدم وساق يفكر بزعيم بطل يجمع الوحدة إلى الاشتراكية في دولة مركزية لا مكان للديموقراطية فيها: «فكرة المستبد العادل الثاوية وراء الخطاب السياسي العربي هي التي تمنع هذا الخطاب نفسه من الكلام في الديموقراطية بوصفها نظاماً للحكم. أما ما يمنع الخطاب نفسه من الكلام في الديموقراطية بوصفها نظاماً، فهو أن الديموقراطية في مجتمع متعدد الأقليات كالمجتمع العربي تقتضي، ولا بد نظام اللامركزية. والخطاب السياسي العربي لا يقبل شعار اللامركزية لأنه محكوم بإشكالية الخطاب القومي، إشكالية الوحدة والاشتراكية»[٣٣].

على أي حال، فإن دعوة **الجابري** إلى امتلاك فكر نقدي تلتقي بشكل من الاشكال مع دعوة **العروي** السابقة، كما تلتقي مع دعوة **جعيط** كما سنرى، على الرغم من الفروق الأساسية بينهما، خصوصاً أنهم يتفقون على اعتبار الإيديولوجيا العربية المعاصرة، غير معبرة عن الواقع العربي الراهن. ويبقى أمامنا أن نعرض لمحاولة أخرى تسهم في هذا السياق في إرساء قواعد النظر النقدي إلى أوروبا.

- ٤ -

لقد التقينا قبل قليل مع **هشام جعيط** في نقده للاستشراق. ازدهر الاستشراق خلال مئة سنة بين (١٨٦٠ و١٩٦٠) بسبب ضعف

العرب وانحطاط أدواتهم التحليلية. إنها المدة ذاتها التي عرفت بروز الفكر العربي المعاصر، الذي يراه **العروي** إيديولوجيا بائسة ويراه **الجابري** خطاباً غير معبر عن الواقع. لكن هذه المدة من الزمن التي استمرت مدى قرن كامل عرفت أيضاً الهجمة الاستعمارية على العالم العربي الإسلامي، والتي انحسرت ببروز الاستقلالات. إذاً، يمكننا حسب **جعيط** أن نفتح قوسين ونضع بينهما الاستشراق الذي انتهى دوره والفكر العربي المعاصر بصيغته الإيديولوجية والحقبة الاستعمارية برمتها. وأن نغلق القوسين على ما يضمان، لننفتح من جديد آفاق نظر جديد يتأسس على رؤية نقدية لعلاقة إسلام ـ أوروبا.

ينطلق **جعيط** من الأمل الذي عقده **العروي** على المستقبل حيث يتصور نقداً جذرياً للعقلانية الغربية بحد ذاتها، وهذا العمل سيكون على السواء عمل الجميع، الأوروبيين وغير الأوروبيين. إن مسألة التأخر هي التي تثقل على تفكير **العروي**، مع أن هذا التأخر لم يكن نصيب العرب والمسلمين وحدهم، إنه تأخر روسيا والصين وألمانيا واليابان والعرب على السواء. وبينما دخلت الشعوب الأخرى في الحداثة، فإن العرب راوحوا مكانهم. ماذا يرى **العروي** إذاً؟ يرى أنه لا بد للعرب من هذه الحداثة التي ولدت في الغرب والتي أصبحت مصيراً عالمياً، فإذا كان العرب منغلقين على تراثهم، فليس أمامهم سوى الفكر التاريخي. من هنا التعقيد الذي يغلف أفكار **العروي** وإساءة فهمه: إن نقطة انطلاق **العروي** هي حساسية قوية ضد الهيمنة، ونقطة وصوله هي تجاوز التبعية. مع أن موقفاً قطعياً كهذا يترك شعوراً بعدم الرضا. ومع الجهود المبذولة للفهم، يبقى لدينا إحساس بأن الأشياء ما زالت غامضة، وبأن **العروي** نفسه شخص غامض: أوربياني / ضد

الأوروبي، عروبي تاريخي / ضد العروبة، ثقافي ثوري ضد / الثوروية، ماركسي / ضد الماركسية، واع للاعتراضات التي يمكن أن توجهها إليه فإنه يقوم بها هو نفسه، يبعدها أو يدمجها حسب الحالات، وهذا ما يجعل فكره غنياً وتاليفياً[٣٤].

ينطلق **هشام جعيط** إذاً من تساؤلات **العروي** ليمضي في تصور جديد لعلاقة الكائنين التاريخيين الإسلام وأوروبا. بين كائن تاريخي يتمحور حول دين وبين كائن جغرافي. لا شك، أن أوروبا الجغرافية يمكن مقارنتها بالعالم العربي، أما أوروبا كثقافة تاريخية وحضارة كبرى فتجد مثيلها في الإسلام الكبير جماعة وحضارة. وإذا كان الإسلام يحمل الإيمان فحسب، فإننا لسنا إزاء حضارة ميتة. وحتى «الثقافات الميتة» فإنها ليست ميتة في الأعماق. ودون الخوض في الآثار الإيديولوجية ـ الثقافية، يمكننا أن نضع مسلّمة الاستمرار بدل مسلّمة الانقطاع التاريخي. وهكذا في الوقت الذي تبدأ فيه أوروبا بإعادة النظر في كونها مركزاً للعالم ونهاية للتاريخ وتكتشف أصولها الوضعية، فإن الإسلام وقد تحرر من تشنجه وانطوائه وأنقشع قسم من اغترابه يتأكد من أن أسسه الثقافية لا يمكن اختراقها. إن دور جيل ما من الناس من غير أوروبا مرسوم منذ الآن بأخذه بأسس التفكير النقدي التاريخي. قد لا يضع عقلانية أوروبا موضع الشك، لكنه سيتحرر من أسطورة أوروبا وهدمها للعالم[٣٥].

إن نظرة أوروبا إلى العالم، وإلى الإسلام بشكل خاص، قد انطوت على العدوانية والظلم. كان الاستشراق هو الذي يقدم لأوروبا نظرتها عن العالم الإسلامي، باستثناء بعض النماذج القليلة مثل **ماسينيون**، لكن إذا كان الاستشراق قد انتهى، فإنه قد نقل

موضوعاته إلى العلم الأوروبي، يمكن أن تجد الإثنولوجيا حقلاً لعملها في بعض قطاعات المجتمع الإسلامي، كما يمكنها أن تنطبق على المجتمع الغربي نفسه. لكن الرؤية الإثنولوجية الحديثة للإسلام والتي تدّعي العلمية تبقى كالاستشراق بالنسبة إلى التاريخ، فرعاً هامشياً من الإثنولوجيا الأوروبية والأميركية، غير مبدعة. وتأمّل **ليفي ستروس** في الإسلام الهندي ناقص في معلوماته ومتحيز وهو يتغذى من النظرة الغربية ذاتها[٣٦].

لكن إذا ما نظرنا إلى الفكر الألماني نجد بعض الفروق. فلم يقم بين الإسلام والألمان ما قام بين الإسلام من ناحية وفرنسا وإنكلترة. فلم تهاجم ألمانيا الإسلام في الماضي ولم تستعمر أراضي عربية أو إسلامية. بالإضافة إلى ذلك، فإن العالم الألماني يظهر تشابهات مدهشة مع العالم العربي لجهة الطلاق بين الحقيقة الخارجية والشعور الداخلي بقيمته وعظمته. وثمه فيلسوفان للتاريخ قدما صورة عن الإسلام: **هيغل وشبنغلر**. بالنسبة إلى **الأول**، فإن الإسلام هو رابع لحظة في التاريخ العالمي، هو ثورة الشرق التي حطمت كل خصوصية وكل تبعية. يتفهم وضوح وبساطة المبدأ الإسلامي الذي هو «تقديس» الواحد. لكن على المستوي الثقافي، فإن الإسلام بالنسبة إلى **هيغل** لم يهتم إلا بالله. وعلى المستوى السياسي، يقارن ضمنياً مع أوروبا، فقد غابت قاعدة توريث ثابتة بالنسبة إلى الإسلام، بينما عرفت أوروبا استمرارية من خلال مبدأ التوريث القائم على الدم.

إن أوروبا البربرية قد ولدت حضارة هي ذروة التاريخ العالمي مدفوعة بتناقضاتها وديالكتيكها الداخلي، إلا أن **جعيط** يضيف أن أوروبا لم تتطور من الداخل فقط، فقد لعب الخارج دوراً مهماً.

وهذا ما سيستعيده عند إعادة تقويم صعود أوروبا.

لا يمكن اعتبار الصناعة ما يميز أوروبا. حين نهضت أوروبا كان الإسلام موجوداً، ولا يمكن أن نعتبر أن التنافس قد قام بينهما لتحقيق العصر الصناعي. وإذا اعتبرنا الصناعة هي النتاج الوحيد الذي تصدره أوروبا للعالم كدليل على عبقريتها، فإنه يبقى للمجموعات الإنسانية أن تدخل من جديد في التاريخ العالمي متمسكة بوعيها التاريخي، أما إذا كانت عالمية أوروبا قائمة على اعتبار الإنسان قيمة عظمى، فإن فتوحاتها العالمية ابرزت قوة وسائلها فحسب. استعارت من الثقافات الأخرى دون أن تدرجها ضمن رؤيتها العالمية كأن هذه الثقافات قد أعطت لأوروبا كل ما تملكه وهذا غير صحيح. إن أوروبا صدرت للعالم الكثير، بل إنها انتشرت في أبعد نقاط الأرض. ولو انهارت أوروبا وغرقت، فإن أوروبا أخرى ستظهر في مكان آخر، وإذا كانت أوروبا قد نشرت اختراعاتها وعلمها وفكرها النقدي، فهذا لا يعود إلى خصوصيتها بل إلى عقلانيتها. إن العقل عالمي لكنه لم يتحرر من جذوره: «لا يمكننا أن ننفي النتاج العالمي للفئات العقلانية التي كثرت في أوروبا، ولا أن ننسى الوجود الثابت لهذه الأوروبية. هذا ما يفسر الصعوبة في النقل إلى مكان آخر لعقلانية مرتبطة صميمياً بتراث تاريخي»[٣٧].

إذا كانت أوروبا قد غزت العالم فتجدر الإشارة إلى ظروفها واستعدادها وبنية الفترة التاريخية، إن أوروبا الحديثة كانت آخر لحظة لعصر تاريخي رئيسي يحتضنه تاريخ الإنسانية دشن بولادة الإسلام لأنه يظهر كالمحور الذي سيدور حوله النظام العالمي. إن النظرة الغربية المركزية تلحق حضارات الإنسان بمسارها وتجعل

الصين، الإسلام، الهند تفتحات بسيطة دون مستقبل. لكن الإسلام ليس عصراً وسيطاً. فجميع الشعوب المعروفة قد استيقظت أو دخلت التاريخ عبر اتصال مع الإسلام، الصين، الهند، العالم الإفريقي، الروس وبلغار الفولغا والتركمان والبربر. إن مغامرة أوروبا لم تتم إلا بصراعها مع الإسلام. إن نظرة إلى التاريخ العالمي تظهر أن الإسلام حضارة تامة ومتماسكة، ينتشر من أقصى آسيا إلى أوروبا. وحتى عام ١٥٠٠ كان العالم كله محاصراً بالاسلام. وأوروبا المضغوطة في مساحتها الضيقة لا يمكنها أن تتحرك إلا بواسطة الإسلام أو بيزنطة: «إن مثل هذه النظرة ترفض المركزية الغربية وتعيد للزمن التاريخي الحقيقي كثافته وفعاليته»[٣٨]. لكن أي إسلام هو المقصود، ليس **العثماني** أو **الصفوي** أو **المغولي**. لقد انهارت الوحدة السياسية منذ زمن بعيد، وبقي الدين لكن الثقافة لم تكن حية وخلاقة. وإذا كان الجزء الأكبر من الإنسانية يعيش في كنف الإسلام، فإن أوروبا والصين قد احتفظتا باستقلالهما. لكن وضع أوروبا الدفاعي وانحصارها في حدودها الضيقة، جعلاها مجبرة على البحث عن منفذ نحو الاتساع الجغرافي والتاريخي الكبير. من هنا التناقض في بزوغ الغرب: «إن الغرب قد تناقض في خلقه، وفي كل مرة كان يفعل ذلك من خلال عمقه الخاص. ولكن مع حاجة دائماً إلى التوجه نحو الخارج: عنف إلى الخارج، استناد إلى نماذج من الخارج، حاجة إلى المسيحية. هكذا كان استصلاح الأراضي والحروب الصليبية، والنهضة، والإقامة في أميركا، والتصنيع والإمبربالية. لكن الربط بين هذه الأمور غير ضروري: يمكن أن يكون هذا ديالكتيكاً وممكن أن يكون تفككاً. قبل القرن التاسع عشر هل كانت أوروبا تتبع الهيمنة العالمية؟ حتى بعد سنة ١٩٠٠ بقيت أوروبا منشغلة بنفسها أساساً، من هنا انهيارها الذاتي

كمركز للقوة السياسية، وانحراف الغرب، وإعادة بزوغ مجتمعات أخرى، لكنها مبدلة بالتدخل المؤقت لأوروبا وحاملة لكل الآفاق الجديدة»[٣٩].

يمكن إعادة تقويم الإسلام، هذا الفرد التاريخي الذي سيشغل مقدمة المسرح لمدة ألف عام، من حيث هو حضارة وثقافة وسياسة، الحضارة الإسلامية بزغت مع تفكك السياسي، وقد انصهرت في حضارة واحدة تقاليد ثقافية متعددة. حضارة مدنية وتجارية بشكل خاص، اتخذت المدينة كإطار مميز: «إذا بقي الإسلام حياً، فذلك تحديداً بسبب دعوته الحضارية، وأكثر من ذلك أيضاً، بعالمية رسالته الروحية الصافية. لكن الحضارة الإسلامية خرجت من الأزمة، ناقصة مبدلة ومختلفة»[٤٠].

أما الثقافة الإسلامية فقد تابعت كل أشكال المعرفة، لكنها بالأساس ثقافة مركزة حول الله ــ حسب ما فهمه **هيغل**. أما السياسي في الإسلام فليس كما فهمه المستشرقون، والسياسي ليس السلطة، فالأصل في الإسلام هو الدين. والإسلام إذا كان قد عرف الهدف العالمي، إلا أنه لم يستطع تجسيده في جسم سياسي تام. لكن الانقطاع قد ظهر قبل بروز الغرب. وهنا أيضاً ينبغي إعادة النظر في ما يسمى انحطاطاً: «إن مفهوم الانحطاط الذي ألصق بالمرحلة ما قبل الحديثة لا معنى له إلا من حيث إنه يسبق الموت: إنه لا يصلح إلا لمراقب خارجي يلقي نظرة استذكارية على حضارة مطفأة»[٤١].

لا شك كان ثمة انحطاطات داخلية. لكن الوعي الإسلامي لجأ إلى مفهوم الانحطاط ليتهم الماضي القريب، كما فعل الغرب ليسوغ هيمنته. ماذا نجد اليوم؟

نجد دعوات إلى التضامن هشة وضعيفة، بالمقابل، فإن الدعوة إلى الأمة القديمة لا ترتكز على أسس واقعية في عصرنا الراهن، وإذ يفكر المسلمون باستعادة إسلاميتهم، فإنهم لن يستطيعوا استعادة الماضي، لكنهم يستطيعون بناءه على أسس جديدة. لقد حدث رفض واع لسيطرة الغرب.

تبقى إعادة تقويم سيرورة أوروبا التي تميزت بالتطور أكثر منها بالإبداع. فهي لم تخترع العلم أو الفلسفة أو التقنية بل أعطتها تطوراً. إن نجاح أوروبا يكمن في توظيف الفكر في الأشياء. وفوق ذلك، فإن أوروبا لم تتخلّ عن الروحانية بل أزاحتها. إنها مغامرة بنت العلم وطورته بتقشف وإنكار ذات دون انغماس في الجنون أو الكبائر. إنها أكبر لحظات المغامرة الإنسانية. لكن أوروبا لم تكن تدرك أصالتها إلا بمقارنتها مع الحضارات الأخرى، ولم تستطع أن تتوحد إلا إزاء الآخر، ولم تستطع أن تنظر إلى التاريخ إلا كتاريخها الخاص. وإذ تتميز حضارة أوروبا فبمفهومها عن الحرية وعقلانيتها وتطلعها الثقافي وإنسانيتها[٤٢].

وهكذا تبدو ثقافة أوروبا منذ نهاية الحرب العالمية الأولى موضع تساؤل من جانب أوروبيين يتساءلون عن هدف ثقافتهم. إن جهد **فوكو** في العودة إلى تراث أوروبا ليعلن اكتمال ثقافتها. وإذا كانت هذه الثقافة إرثاً فمن نصيب من ستكون؟

إن تحليل **هشام جعيط** لأوروبا: حضارة، تاريخ وثقافة، هو تحليل مكثف وعميق، إذ بالكاد يتحرر مسلم من ثقل أوروبا فيتصدى لبحث ماضيها ومراقبة مصيرها. هنا ترتسم ملامح صورة جديدة لأوروبا. ولعل **جعيط** هو أول من حاول أن يضع أوروبا موضع

التساؤل النقدي، وهو من خارج أوروبا. لا ازدراء ولا تقديس، بل جهد نقدي في سبيل حوار وتضامن بين ثقافات الإنسان. لا شك أن **جعيط** يدين ببعض أفكاره **لهيغل وستروس** في مفاهيمه حول الثقافات.. لكن ينبغي أن نركز بشكل خاص على إعجاب **جعيط بإقبال**، فمنذ خمسين سنة وفي قمة الحقبة الاستعمارية كان بإمكان مسلم من الهند أن يطرح بدقة تساؤلات حول فلسفة العقل في أوروبا واثقاً من أدواته ومن مرجعه القرآني. إن **جعيط** لا يضع عقلانية أوروبا موضع تساؤل، ولا انحطاط الغرب على طريقة **شبنغلر**. إن أوروبا قد تخضع لقانون الشيخوخة. «عدا أن مشكلة التاريخ المستقبلي تترتب على التساؤل عن وجود ديالكتيك جديد للحضارات غير قابل يوماً ما للقياس مع ديالكتيك الماضي»(٤٣).

يعلن **جعيط** نهاية الإشكالية القديمة إسلام ـ غرب، فقد ولّى عهدها لأنه لم يعد هناك إسلام موحد، ولأن الغرب أصبح مزيجاً مركباً. فالثقافة الغربية في حالة تفتت والحضارات الغربية في حالة تجزؤ. ينبغي والحال هذه فصل الحداثة عن الغرب. ولن يكون على الإسلام اللهاث وراء الحداثة بقدر ما يختار نصيبه الأكبر من الإنساني: «إذا كان هناك تضامن ما، ممكن أن يشكل توجهاً عالمياً حقاً، فهو تضامن الثقافات، ومن ضمنها ثقافة الغرب، ضد كل الذي ينفيهم: حداثة غير خاضعة. ضمن هذا الإطار يستطيع الإسلام مواصلة رسالته السامية»(٤٤).

يتعلق الأمر بترك الإيديولوجيات وتركيز المسلم على محاولة استكشاف الذات. والأساس في ذلك، الانتماء الثقافي والحضاري حيث الانتماء إلى الدين هو الأساس. لقد انهار الإطار السياسي

الموحد، وتشعب الإسلام إلى تركي وفارسي وعربي، ومع ذلك، فإن الدين مستمر كثقافة وحضارة وإيمان. من هذه الوجهة، فإن العالم العربي يشكل بؤرة ثقافية قبل كل شيء، وهو كذلك. والوحدة العربية قد تتم وقد لا تتم. يبقى أن المستقبل يحمل إمكانات، ما دام أن الصراع سيشتد، وكما أن الغرب سيعود إلى خصوصيته كذلك العالم الثالث، أفريقيا، العالم الإسلامي، ولا بد أن ينطوي الأمر على خلق إمكانات جديدة.

الهوامش

(١) شكيب أرسلان: **حاضر العالم الإسلامي**، الجزء الثالث، ص ٣٤٥.

(٢) ادوار سعيد: **الاستشراق**، ص ٥٥.

(٣) عبد اللطيف طيباوي: «**المستشرقون الناطقون بالإنجليزية**. ومدى اقترابهم من حقيقة الاسلام والقومية العربية»، نشره في مجلة ***The Muslim World*** سنة ١٩٦٣ وأعاد نشره معرباً محمد البهي في كتابه المذكور آنفاً، الصفحات ٥٨١ ـ ٦١٢. وانظر مجلة **الفكر العربي**، عدد ٣٢.

(٤) نفسه، ص ٥٨٥.

(٥) نفسه، ص ٥٩٨.

(٦) نفسه،ص ٦٠٢.

(٧) نفسه، ص ٦٠٥.

(٨) نفسه، ص ٦٠٩.

(٩) عبد الله العروي: **الأيديولوجية العربية المعاصرة**، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٩، الطبعة الثالثة، ص ٩٤.

(١٠) نفسه، ص ١٠٩.

(١١) عبدالله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، الطبعة الثالثة، ص ١٠٤.

(١٢) هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص ٢٠.

(١٣) نفسه، ص ٢٧.

(١٤) نفسه، ص ٤٨.

(١٥) نفسه، ص ٦٨.

(١٦) نفسه، ص ٧٤.

(١٧) العروي: **الأيديولوجية العربية**، ١ ص ٣٠.

(١٨) نفسه، ص ٤٢.

(١٩) العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص ٥٣.

(٢٠) نفسه، ص ٣١.

(٢١) العروي: **الأيديولوجية العربية**، ص ص ١٢٨ ـ ١٣٨.

(٢٢) العروي: **العرب والفكر التاريخي**، ص ٥٩.

(٢٣) العروي: «أوروبا وغير أوروبا»، مجلة **قضايا عربية** (العدد ٤) ١٩٧٤، ص ٣٦. والبراكس مصطلح ماركسي يشير إلى مزاوجة النظرية بالفعل.

(٢٤) انظر: **تاريخ المغرب** للعروي في تحليله لتجربة الإصلاح في تونس، ص ص ٣١٢ ـ ٣١٣، من الترجمة العربية.

(٢٥) العروي: **أوروبا**.. ص ٣٩.

(٢٦) محمد عابد الجابري: **الخطاب العربي المعاصر**، دراسة تحليلية نقدية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢، ص ٥٣.

(٢٧) نفسه، ص ١٨٨.

(٢٨) نفسه، ص ص ٢٧ ـ ٣١.

(٢٩) نفسه، ص ٣٨.

(٣٠) نفسه، ص ص ٥٦ ـ ٥٧.

(٣١) نفسه، ص ٩٥.

(٣٢) نفسه، ص ٩٦.

(٣٣) نفسه، ص ١٤٣.

(٣٤) هشام جعيط: **أوروبا والإسلام**، (الترجمة العربية)، دارالحقيقة، بيروت ١٩٨٠، ص ص ١٦١ ـ ١٦٣.

(٣٥) نفسه، ص ص ١٠ ـ ١١.

(٣٦) نفسه، ص ص ٧٦ ـ ٨٦.

(٣٧) نفسه، ص ١١٩.

(٣٨) نفسه، ص ١٢٧.

(٣٩) نفسه، ص ١٢٧.

(٤٠) نفسه، ص ١٢٩.

(٤١) نفسه، ص ١٤٤.

(٤٢) نفسه، ١٧٦.

(٤٣) نفسه، ص ١١١.

(٤٤) نفسه، ص ٢٠٠.

خاتمة

هدف هذا الكتاب إلى أغراض عديدة:

تنظيم المادة المتعلقة بنظرة المسلمين إلى أوروبا في الأدبيات الإسلامية، من خلال إبراز العينات وترتيبها وفقاً للتطور الزمني. إضفاء نوع من المنهجية العقلانية من خلال تقسيم مراحل النظر إلى حقب تاريخية. التركيز على النظرة المعاصرة التى تتيح استشراف آفاق المستقبل.

وقد يكون من الطبيعي أن يطرح التساؤل عما إذا كان عرض المواد وتنظيمها وفق التسلسل التاريخي يفرض بحد ذاته وجهة نظر تهدف إلى الإيحاء بأن ثمة ترابطاً بين هذه الحلقات، وبالرغم من أنني عرضت المادة بقدر كبير من الحيادية، إلا أن ذلك لا يحجب كون الثقافة الإسلامية شكلت، حتى في الموضوعات الفرعية أو الهامشية، كلاً مترابطاً. يثبت ذلك النقول عن المصادر

التى رجعنا إليها. بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، فالعالم الثقافي كان يحجب العالم الواقعي، والثقة بالمعارف السابقة عند الجغرافي أو المؤرخ المسلم كانت أقوى من الثقة بالمتغيرات التى كانت تجري على ضفاف عالم الإسلام.

ومع ذلك فإنني حاولت أن أرصد التغيرات في نظر المسلمين إلى أوروبا، تلك التغيرات الجزئية التى حدثت في ظل العثمانيين الذين اقتحموا حدوداً مع العالم الأوروبى سبق أن استقرت لقرون عديدة. وقد تبين القارىء أن العثمانيين لم يدركوا حقيقة ما يجري من تقدم في أوروبا إلا على وقع الهزيمة، أي في بداية القرن الثامن عشر.

تبقى الإشارة في هذا المجال إلى أن العودة إلى الماضي وصولاً إلى الحاضر، هي جزء من الوعي المعاصر والشائع لدى غالبية المسلمين اليوم، فثمة قناعة تتفاوت في العمق واليقين تقول بأن موقف أوروبا والغرب من المسلمين هو استمرار لموقف قديم، عنوانه العداء، ويتمثل بالحروب الصليبية المستمرة منذ ألف عام.

وقد نشأ فى نهاية القرن التاسع عشر الموقف الذى يشبه الحروب الاستعمارية بالحروب الصليبية، علماً بأن غزوات الفرنجة (الصليبيين) قد اهملتها ذاكرة المسلمين، قبل أن يعودوا فيستذكروها فى العصر الحديث.

وإذ قسمت مراحل النظر إلى أحقات فذلك للإيحاء بأن هذه النظرة، بالرغم من أنها بقيت موضوعاً هامشياً فى الوعي الإسلامي، فإنها تحولت على مشارف العصر الحديث إلى موضوع ناظم لأفكار المسلمين، حين لم يعد بالإمكان تجاهل قوة أوروبا وتقدمها.

ولا بد من الاعتراف بأن الظروف التى أعد فيها الكتاب كانت تشهد تحولات لم أكن قد أوليتها العناية، فالكتاب كان يرصد النظرة إلى أوروبا فى النصوص وليس فى الوقائع. كنت لا أزال آنذاك، مثل غيري، مقتنعاً بأن العالمين، الإسلام من جهة وأوروبا والغرب من جهة أخرى، لا بد أن يتجاوزا ثقل الماضى والنظرات الموروثة. ولم أبدل قناعتى. ومع ذلك لابد من الإقرار بأن فترة ربع القرن المنصرمة قد شهدت تصاعد العداء بين المسلمين والغرب، وبعث ذكريات التاريخ المنسي، على عكس التوقعات التي كانت تأمل بتجاوز صراعات الماضي.

ولا شك بأننا مع ثمانينسات القرن العشرين كنا دخلنا فى حقبة جديدة تضاف إلى الأحقاب التي سعى هذا الكتاب إلى رصدها، الأمر الذى يستوجب وضعها موضوع الدراسة والنقد فى محاولة مستقلة.

مراجـع

- ابن خرداذبة، **كتاب المسالك والممالك**، نشر دي غويه، ليدن ١٨٨٣.
- ابن رستة، **كتاب الأعلاق النفيسة**، نشر دي غويه، ليدن ١٨٩٢.
- ابن فضلان، **رسالة ابن فضلان**، نشر مديرية إحياء التراث العربي، دمشق ١٩٧٧.
- ابن منقذ، أسامة، **كتاب الاعتبار**، نشر فيليب حتي، برنستون ١٩٣٠.
- أدامز، تشارلز، **الإسلام والتجديد فى مصر**، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، مصر ١٩٣٥.
- أرسلان، شكيب، **حاضر العالم الإسلامي**، (أربعة أجزاء)، الطبعة الرابعة، دار الفكر، بيروت ١٩٧٣.

- أرسلان، شكيب، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مكتبة الحياة ـ بيروت (ب. ت).

- الأفغاني، جمال الدين، **المؤلفات الكاملة**، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٨.

- الأفغاني وعبده، **العروة الوثقى**، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٧٠.

- إقبال، محمد، **تجديد التفكير الديني فى الإسلام**، القاهرة ١٩٥٥.

- الأنصاري، محمد جابر: «**تحولات الفكر والسياسة فى الشرق العربي**»، سلسلة **عالم المعرفة** (٣٥)، الكويت، ١٩٨٠. بدون تاريخ.

- الأنطاكي، عبد المسيح، **نيل الأماني فى الدستور العثماني**، مطبعة العرب بالقاهرة ١٩٠٨.

- بن نبي، مالك، **تأملات** (الطبعة الرابعة)، دار الفكر، دمشق ١٩٧٩.

- **وجهة العالم الاسلامي**، دار الفكر، دمشق ١٩٨١.

- **شروط النهضة**، دار الفكر، دمشق.

- البهي، محمد، **الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي** (طبعة سادسة)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٣.

- التوقادي، مصطفي صبري، **النكير على منكري النعمة**، المطبعة العباسية، بيروت ١٩٢٦.

- التونسي، خير الدين، **مقدمة أقوم المسالك فى معرفة أحوال**

الممالك، تحقيق د. معن زيادة، دار الطليعة، بيروت ١٩٧٨.

- الجابري، محمد عابد، **الخطاب العربي المعاصر**، دار الطليعة بيروت ١٩٨٢.
- الجبرتي، عبد الرحمن، **تاريخ عجائب الآثار فى التراجم والآثار** (٣ أجزاء)، دار الجبل، بيروت ١٩٧٨.
- جدعان، فهمي، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام فى العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧٨.
- الجسر، حسين، **الرسالة الحميدية فى حقيقة الديانة الإسلامية وحقيقة الشريعة المحمدية**، بيروت ١٨٨٩.
- **رياض طرابلس الشام**، مطبعة البلاغة، طرابلس (ب.ت).
- جعيط، هشام، **أوروبا والإسلام** (ترجمة عربية)، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠.
- حسين، طه، **مستقبل الثقافة فى مصر**، الجزء التاسع من المجموعة الكاملة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣.
- حسين، محمد محمد، **الاتجاهات الوطنية فى الأدب المعاصر**، (طبعة رابعة) مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٠.
- **الإسلام والحضارة الغربية**، المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٧٩.
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربى فى عصر النهضة**، (طبعة ثالثة)، دار النهار، بيروت ١٩٧٧.

- الدمشقى، شمس الدين، **نخبة الدهر فى عجائب البر والبحر**، ليبزغ، ١٩٢٣.
- دوفيز، ميشال، **أوروبا والعالم فى نهاية القرن الثامن عشر**، جزء أول، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠.
- رضا، رشيد، **رحلات**، تحقيق يوسف أيبش. طبعة ثانية، المؤسسة العربية، بيروت ١٩٧٩.
- رودنسون، مكسيم، «**الصورة الغربية والدراسات العربية الإسلامية، ضمن تراث الإسلام**» سلسلة **عالم المعرفة** (٨) الكويت ١٩٧٨.
- روزنتال، فرانز، **مفهوم الحرية فى الاسلام**، ترجمة وتقديم معن زيادة ورضوان السيد. معهد الإنماء العربي، بيروت ١٩٧٩.
- زيادة، خالد، **اكتشاف التقدم الأوروبي، دراسة فى المؤثرات الأوروبية على العثمانيين فى القرن الثامن عشر**، دار الطليعة، بيروت ١٩٨١.
- **ثلاث رحلات جزائرية إلى باريس**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت ١٩٧٩.
- سعيد، إدوار، **الاستشراق، المعرفة، السلطة، الإنشاء**، (ترجمة عربية)، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١.
- السيد، أحمد لطفى، **مبادئ فى السياسة والأدب**، كتاب **الهلال** (١٤٩) القاهرة ١٩٦٣.
- شاخت وبوزورث، **تراث الإسلام**، سلسلة **عالم المعرفة** (٨ ـ ١١ ـ ١٢)، الكويت ١٩٧٨.
- الشيرازي، السيد حسن، **كلمة الإسلام**، بيروت ١٩٦٤.

- الطهطاوي، رفاعة رافع، **المؤلفات الكاملة**، المجلدان الأول والثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٣.
- طيباوي، عبد اللطيف، **المستشرقون الناطقون بالانجليزية**، نشره محمد البهي.
- عبد الحميد، محمد، **الأدب التركي الحديث والمعاصر**، الهيئة العربية، القاهرة ١٩٧٥.
- عبد الرازق، علي، **الإسلام وأصول الحكم**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩.
- عبد السلام، محمد، **كيف يمكن للعلوم أن تنهض في البلدان العربية والإسلامية**، جريدة السفير ٢٥/ ٢/ ١٩٨٢.
- عبده، محمد، **رسالة التوحيد**، دار المعارف بمصر ١٩٧١.
- العروي، عبد الله، **الإيديولوجية العربية المعاصرة**، طبعة ثالثة، دار الحقيقة، بيروت ١٩٧٩.
- **العرب والفكر التاريخي**، طبعة ثالثة، دار الحقيقة، بيروت ١٩٨٠.
- **مفهوم الحرية**، دار الفارابي، بيروت ١٩٨١.
- غرونباوم، غوستاف فون، **حضارة الإسلام** (ترجمة لكتاب الإسلام الوسيط)، سلسلة **الألف كتاب**، كتاب مصر، القاهرة ١٩٥٦.
- غرونباوم وآخرون، **الوحدة والتنوع في الحضارة الإسلامية**، دار المثنى، بغداد ١٩٦٦.
- الفاسي، محمد الطاهر، **الرحلة الإبريزية إلى الديار الإنجليزية**،

جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٦٧

- القرضاوي، يوسف، **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٠.

- القزويني، زكريا بن محمد، **آثار البلاد وأخبار العباد**، دار صادر، بيروت (ب.ت).

- قطب، سيد، **معالم في الطريق**، دار دمشق ١٩٦٥.

- قطب، محمد، **الإنسان بين المادية والإسلام**، طبعة خامسة، دار الشروق، بيروت ١٩٧٨.

- كراتشكوفسكي، أغناطيوس، **تاريخ الأدب الجغرافي العربي** (١، ٢) لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ الجامعة العربية، ١٩٦٣.

- مبارك، علي، **المؤلفات الكاملة**، الجزءان الأول والثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٩، ١٩٨٠.

- محمود زكي نجيب، **تجديد الفكر العربى**، الطبعة السابعة، دار الشروق، بيروت ١٩٨٢.

- المرصفي، حسين، **رسالة الكلم الثمان**، تحقيق وتقديم خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٢.

- المسعودي، علي بن الحسين، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، نشرة بلا، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٦٦، ١٩٧٩ (سبعة أجزاء).

- **التنبيه والإشراف**، دار مكتبة الهلال، بيروت ١٩٨١.

- **أخبار الزمان**، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٨.

- مظهر، اسماعيل، **ملقى السبيل فى مذهب النشوء والارتقاء**، المطبعة العصرية، مصر ١٩٢٦.
- المكناسي، محمد بن عثمان، **الأكسير فى فكاك الأسير**، جامعة محمد الخامس، الرباط ١٩٦٥.
- موسى. هـ: **ميلاد العصور الوسطى**، عالم الكتاب، القاهرة ١٩٦٧.
- المودودي، أبو الأعلى، **نحن والحضارة الغربية**، مؤسسة الرسالة، بيروت (ب. ت).
- الندوي، أبو الحسن، **ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين** (طبعة سادسة)، دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٦٥.
- **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، الدار الكويتية للطباعة والنشر، الكويت ١٩٦٨.
- واط، مونتغمري، **أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا**، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٨١.
- الونشريشي، **أسنى المتاجر فى بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر**، صحيفة معهد الدراسات الإسلامية فى مدريد (المجلدة) ١٩٥٧.
- يكن، ولي الدين: **الصحائف السود**. بيت الحكمة، بيروت ١٩٧٠.

- ADNAN, Abdulhak: La science chez les turcs ottomans. Paris 1939.

- Aboutaleb Khan: Voyages. Paris 1891.

- BERKES, Niyazi: The development of secularism in Turkey, Montreal, McGill University Press 1964.

- DINO, Guzine: La genèse du roman turc au XIXc Siecle Paris, Langues et Civilisations, 1973.

- Encyclopedie de L'Islam, deuxième édition 4 volumes leiden - Paris 1960-1978.

- HAMMER Purgstal, J. V: Histoire de L'empire ottoman, vol xv Paris 1839.

- HEYD, U: The ottoman Ulema and Westernization. Scripta hierosolymitana IX (1961).

- KARAL, E. Z: La transformation de la Turquie d'un empire oriental en un état moderne. J. W. H (1958).

- Lewis, Bernard: The impact of the French revolution on Turkey. J. W.H (1953)1.

- Ottoman observers of ottoman decline. Journal of the central institute of Islamic research vol, 1-1962.

- The emergence of moderne Turkey.

- London Oxford university: press 1961.

- MERDIN, Serif: The Genesis of youny ottoman thought, Princeton university press 1961.

- Mohamed Efendi: Seferat name Fransa. Traduction française sous le titre, relation de l'ambassade de Mehemet effendi, Paris, 1757.

- Muteferriqa, Ibrahim: Traité de la tactique. Vienne - 1769.

- PERES, Henri: L'Espagne vue par les voyageurs musulmans de 1610 a 1930. Paris 1937.

- Raif, Mahmoud: Tableau des nouveaux réglements de l'empire ottoman. Constantinople 1798.

- Shaw, Stanford: Between old and new. The ottoman empire under sultan Selim 111(1789-1807) Harvard 1971.

المؤلف

مواليد عام ١٩٥٢.

أستاذ جامعي، يشغل حالياً منصب سفير لبنان لدى مصر ومندوب لبنان الدائم لدى جامعة الدول العربية.

له العديد من المؤلفات:

اكتشاف التقدم الأوروبي، دار الطليعة، ١٩٨١.

الصورة التقليدية للمجتمع المديني، ط ١، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٨٣. ط ٢، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٨.

المصطلح الوثائقي، ط ١، منشورات الجامعة اللبنانية ١٩٨٦، ط ٢، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٨.

كاتب السلطان، حرفة الفقهاء والمثقفين، رياض الريس للكتب والنشر ١٩٩١.

يوم الجمعة يوم الأحد، دار النهار، ١٩٩٤. ١٩٩٥، ٢٠٠٨.

حارات الأهل جادات اللهو، دار النهار، ١٩٩٥.

بوابات المدينة والسور الوهمي، دار النهار، ١٩٩٧.

حكاية فيصل، دار النهار، ١٩٩٩.

الخسيس والنفيس، الرقابة والفساد في المدينة الإسلامية، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٨.

العلماء والفرنسيس في تاريخ الجبرتي، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٨.

فهرس الأعلام

أ

خ

د

ر

ز

ش

ص

ض

ط

ع

غ

ف

ن

هـ

و

ي

فهرس الأماكن

أ

ب

ت

ج

ح

خ

ر

س

ي